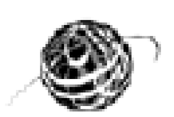

التسامح





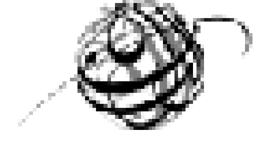
الإخراج والتنفيذ:
مجلة التسامح

طبع بمطابع:
مؤسسة عُمان للصحافة
والنشر والإعلان
هاتف البدالة: 24604477 - فاكس: 24699643

التوزيع والاشتراكات:
العُمانية للتوزيع والتسويق
ص.ب: 974 - الرمز البريدي 113 مسقط
سلطنة عُمان
هاتف: 24699783/24694621 (00968)
فاكس: 24699672 (00968)
e-mail: omanyacm@omantel.net.om

لوحة الغلاف:

ربيع
1428هـ.
2007م.
18



AL-TASAMOH

التسامح

فصلية فكرية إسلامية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

سلطنة عُمان – مسقط
ص . ب : 3232 ، الرمز البريدي 112 روي
وزارة الأوقاف والشؤون الدينية
مجلة التسامح
هاتف: 00968/24692296
فاكس: 00968/24605799
البريد الإلكتروني :
tasamoh@mara.gov.om
www.altasamoh.net

المحتوى



﴿وإنه لذكرٌ لك ولقومك وسوف تُسألون﴾
المسلمون والعالم والمسؤوليات المشتركة

عبدالرحمن السالمي

تتراوح كتب التفسير للآية الكريمة بين الطبري والرازي بين أحد مذهبين. **الأول** اعتبارُ أنّ معنى الذكر الدعوة أو الرسالة أو القرآن، وأنّ العرب (قوم النبي) خصُّوا به، ولذلك فهم مسؤولون عنه يوم القيامة أمام الله –عزَّ وجلّ–. **والثاني** أنّ معنى الذكر إنما هو الشرفُ والسُمْعة، وقد اختصَّ اللهُ –سبحانَهُ– به النبيَّ وقومه، وسيكونون مسؤولين أمام الله عن القيام بمقتضيات هذا الشرف. والذكْرُ بالمعنى الأول هو الذي يتكرر في القرآن الكريم. لكنّ قوم النبي ﷺ لا يختصُّون به. ذلك أنّ دعوةَ الإسلام لا تتعلَّقُ بالعرب وحدهم، بل بسائر بني البشر : ﴿وما أرسلْناك إلاّ رحمةً للعالمين﴾ في حين أنّ المعنى الثاني للفرد : الشرف والسُمْعة، معروفٌ من الناحية اللُّغَويّة. والذي قد يُرجِّحُهُ اعتبار النبي وقومه، وليس النبيَّ وحده، مسؤولين. فقد أُعطوا هذا الشرفَ، وما دام الأمر كذلك فإنّ العرب (قوم النبي) يشتركون معه في تحمُّل الإسلام ودعوته، وفي حمله إلى أمم العالَم في حياة النبي ﷺ وبعد وفاته. وكلما انتشرت دعوةُ الإسلام انتشر ذِكْرُ العرب، وعلتْ سُمعْتُهم وازداد عِزُّهُم، وبقدْر العبء والتبرِحة، يكونُ الجَهدُ، وتكون المسؤولية.

ويستظهرُ الزمخشريُّ مَلْمحاً يتعلَّقُ بالعالَم أو بأمة الدعوة. فالعربُ قومُ النبي، والذين استجابوا لدعوته، أدركوا الذكْر والشرف، وأدركتْهم رحمةُ اللّهَ -سبحانه- بالهداية والتوفيق. ومن هنا تأتي مسؤوليتهم المشتركة مع العالَم، فهم أمةُ الإجابة، والعالَم كلُّه هو أمةُ الدعوة، وبحمل الإسلام إلى أمة الدعوة تُصبح المسؤولية مشتركة؛ إذ إنّ الرحمةَ بذلك تنالُ الجميع. ولاشكّ (في نظر الزمخشري) في أنّ أهلَ الكتب السماوية عَرفوا هذا الذكْر وتوارثوا أصلَه، ومن هنا يأتي اشتراكُهُم في المسؤولية : بقَبول الدعوة الجديدة/القديمة، وبالإسهام في حملها إلى الوثنيين والذين ما نُزّل عليهم كتابٌ ولا أُرسل إليهم رسولٌ من قبل أو لم تبلُغْهُمُ الدعوة.

والمسؤوليةُ قسمان أو نوعان : مسؤولية التبليغ، ومسؤولية الأمانة والاتّباع والاستمرار في حَمْل الرسالة أو في الوفاء لمقتضياتها.

فالخير والرحمةُ لا يستقلُّ بإدراكهما فردٌ دون فرد أو شعبٌ دون شعب أو أمةٌ دون أمة، أو زمانٌ دون زمان. وذلك لأنّ دعوةَ الخير ودعوةَ الرحمة، إنما هما ﴿فطرة الله التي فطر الناسَ عليها﴾.

وما دام الأَمْرُ كذلك فإنّ قومَ النبي (بالمعنى النَسَبي، وبالمعنى الديني) مسؤوليتهم مزدوجة : هي مسؤوليةُ الفطرة التي يشتركون بها مع غيرهم من بني البشر، ومسؤولية المعرفة والاختصاص، لأنّ بعثة الأنبياء إلى أهل الكتاب وإلى المسلمين أيقظت مقتضيات الفطرة في نفوسهم، وشَحذت هممهم، وأبلغتْهم بالفعل أسمى درجات الرفْعة والمجد - وعلى ذلك تترتّبُ المسؤوليةُ الكبرى والباقية.

إلى أين ينتهي الأمر بالدعوة والمسؤولية؟ القرآن الكريم يقول : وسوف تُسألون. فالأمر مستقبليٌّ ويتعلَّقُ بالذكر نفسِه بمعنييه : الإسلام أو القرآن، والشرف. الشرفُ لم يعد خاصاً بقوم النبيّ، بل صار قاسماً مشتركاً بين كلّ الذين اعتنقوا دعوةَ الإسلام. بيد أنّ مضامينَ نداء الفطرة والخير هو قاسَمٌ مشتركٌ بين سائر بني البشر، وعليها ينبغي التلاقي بمقتضى الاشتراك في الفطرة والإنسانية - هذا وإن يكن المسلمون وأهل الكتاب أكبر مسؤوليةً من غيرهم إذ توافرت لهم إلى دواعي

الفطرة الدعوةُ الواعيةُ بالأولية. وهذا معنى قوله -عزَّ وجلّ- : ﴿فاستبِقوا الخيرات﴾؛ ذلك لأنّ الخير وبمقتضى الفطرة الإنسانية مشتركٌ بين البشر، وصحيحٌ أنّ المؤمنين أَولى به، باعتبارهم يعرفون أَصْلَهُ الواعي، لكنّ مشتركاتِه ينبغي أن تكونَ هي الأساس بالنْسبة لهم في اللقاء مع الآخرين. فإذا دعاهم غيرُهُم إلى ما فيه خيرٌ ورحمةٌ واستجابةٌ لمعاني دينهم وأخلاقِهِمْ؛ فينبغي أن يكونوا سِراعاً لقبول ذلك والبروز فيه بمقتضى استباق الخيرات. ذلك أنّ المؤمنَ إنما هو خيّرٌ ويريدُ الخير لنفسه ولسائر بني البشر، ولا يلتقي معهم إلاّ على خير. فالخيراتُ هي القيمُ الإنسانيةُ العامةُ التي يفوزُ من تشبَّثَ بها، وتمسَّك بمقتضياتِها. والفوزُ فوزان : دينويٌّ وأُخروي. وليس صحيحاً أنّ هناك تناقُضاً بين الأمرين بل الأحرى أن يكونَ الفائزُ أُخروياً هو الأَولى بالفوز في الدنيا، لأنه يثقُ بالله عز وجلّ، ويضعُ الخير الأسمى نصْب عينيه، ولا يُهِمُّهُ شخصُهُ بقدّر ما تُهِمُّهُ دعوةُ الخير، ويُهِمُّهُ الفلاحُ وللعالَم الأوسَع. ومع الثقة بالله عزّ وجلّ يأتي توفيقُهُ عزَّ وجلّ، وتأتي نُصرته للمؤمنين ليس بأشخاصهم وحسْب، بل وبالخير الذي يحملونه، والإرادة الطيّبة التي تحرّكهم في أفكارهم ونواياهم وأعمالهم.

وبالمعنى المقصود للذكر في الآية الكريمة، وفي القرآن بشكلٍ عام؛ فنحن مسؤولون من جهتين. من جهة التقصير في نُصرة الخير والفلاح والتضامُن في أوساطنا - ولجهة التقصير في الإسهام في مسائل الخير والفلاح وسائر الوجهات الإيجابية في عالَم اليوم. فإذا كان المسلمون يُعانون أو يُعاني بعضُهُم من أوضاعٍ سيئةٍ أو مُزْريةٍ؛ فلا شك أنّ تلك مسؤولية الجميع، ولا يجوزُ أن يحصُلَ ذلك بين أهل الذكْر. ومن تحصيل الحاصل الاستنتاج أنه إذا كانت أوضاعُ أهل الذكر ليست على ما يُرام، فلن يستطيعوا الإسهامَ في الخير العالمي، والتقدم العالمي، أو نُصرة دعوات ومبادرات السلام والتقدم والنمو. وهكذا فإنّ عبء المسؤولية المترتب على عبء الذكر، ليس أمراً متجهِّماً يُشعِرُ بالكفاح والتضحية وحسْب؛ بل هو أيضاً ميزة، تضعُ المؤمنين في موقع القيادة، ومن ذاك الموقع تأتي المسؤولية، تُجاه الأقربين وتُجاه الأبعدين. فكما قال رسولُ الله -صلواتُ الله وسلامُهُ عليه- : ربَّ مبلَّغٍ أَوعى من

سامع. وما أبلغ المسلمين هذا الموقع العالميَّ الكبير في الماضي غير إسهامات الخير والتقدم وخدمة البشرية. والذي لا يستطيع إعطاءَ الآخرين، عاجزٌ بالضرورة عن خدْمةِ نفسِه، وعن التطلُّع للمستقبل الذي يتجاوزُ أرنبةَ أنفه!

بين المسلمين وبين العالَم أُصولُ الفطرة والعقل، ولهم وعليهم الدعوةُ والذكْر. وبين الدعوة والفطرة يقعُ القصدُ وتقعُ المسؤولية : ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْس أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْض فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً وَلَقَدْ جَاءتْهُمْ رُسُلُنَا بِالبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيراً منْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾.





وجهة نظر الإسلام
في الفهم الاجتماعي والسياسي المشترك

محمد سعيد رمضان البوطي ◆

لا بدّ أن ألفت النظر إلى أنني لن أدلي، في كل ما سأقوله، بشيء من اجتهاداتي الشخصية، على نحو ما يفعل اليوم كثير من الباحثين الذين يسمَّوْن بالمفكرين الإسلاميين.

بل سيكون مقالي – بتوفيق الله ﷻ – مرآة لما قد نصّ عليه كتاب الله وسنة رسوله، واجتمعت عليه كلمة أئمة المذاهب الفقهية أو التقت عليه كلمة جماهيرهم. ولن يكون دوري من وراء ذلك إلا تجلية ما يكون غامضاً، أو إزالة ما قد نراه من الغبش الفكري الذي يتراكم اليوم على بعض الحقائق الإسلامية المعروفة، تحت تأثير عصبيات مذهبية أو أحقاد شخصية.

السلم أو الحرب : أيهما أساس العلاقات الإنسانية في الإسلام ؟

لعل الإجابة عن هذا السؤال تمثل المناخ الكلي الذي تتنامى فيه الحقائق والأحكام التي سأوضحها، والتي من شأنها أن تمدّ جسور الفهم المشترك بين المسلمين وغيرهم.

◆ مفكر وأكاديمي من سورية .

من المتفق عليه عند جماهير علماء المسلمين، استناداً إلى ما تدلّ عليه النصوص الصريحة في كتاب الله وسنة رسوله، أن السّلم هو الأساس الذي يقيمه الإسلام ثم يرعاه لعلاقة ما بين الأسرة الإنسانية جمعاء. ومن أوضح وأشمل ما يدل على ذلك الأدلة الآتية :

أولاً : قوله -تعالى- : ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾[1].

ومكان الاستدلال في هذه الآية قول الله -تعالى-: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ حيث نص البيان الإلهي على أن الله ﷻ قد ألبس هذه الأسرة الإنسانية جمعاء خِلْقةَ التكريم، دون أي مراعاة لأي من الفوارق وأنواعها، وحسب تعبير الإمام الجصاص : (أطلق ذلك على الجنس وفيهم الكافر)[2] ومعنى ذلك أن كل ما يناقض علاقة السلم بين أفراد هذه الأسرة أو السلالة، فإنما هو من العوارض التي تأتي وتغيب مع أسبابها.

ثانياً : وهو من أوضح الأدلة - قول الله -تعالى- عن أناس بغوا وبادؤوا المسلمين بالعدوان : ﴿وإن جنحوا للسلم فاجنح لها﴾[3].

ومكان الاستدلال في الآية أن مناط القتال الذي شرعه الله في مواجهة تلك الفئة أنهم اخترقوا ما أقامه الله وارتضاه من علاقة السلم بينهم وبين المسلمين، واستبدلوا بها المكيدة والعدوان، فكان لا بدّ للمسلمين من اللجوء إلى شرعة الدفاع وصدّ العدوان، والدليل على ذلك ما تقرره الآية من أن هؤلاء البغاة إن رجعوا عن بغيهم وعادوا إلى مظلة السلم الذي شاء الله أن تمتدّ لتشمل الأسرة الإنسانية جمعاء، فإن على المسلمين أن يكفُّوا أيديهم عنهم، وأن يتلاقوا معهم بصدق تحت مظلّة هذا السلم العالمي الذي شرعه الله ودعا إليه.

ثالثاً : ثمة آيات كثيرة تقيد الجهاد القتالي الذي شرعه الله بأن يكون صدّاً لعدوان لا سعياً إلى عدوان، من مثل قول الله -تعالى- : ﴿وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾[4] ومن نحو قوله -تعالى- : ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون﴾[5].

ومن المعلوم أن المشركين الذين يتحدث عنهم البيان الإلهي في هذه الآية، هم الحربيون المعتدون كما يدلُّ عليه سياق الآيات. ومع ذلك فإن الله يأمر المسلمين أن يُكْرِموا وفادة أيٍّ من هؤلاء الحربيين إن دخل أرضهم مسالماً لهدف إنساني مّا، وأن يعرِّفوه على الإسلام ويُسمعوه شيئاً من كلام الله عنه، ثم إن عليهم أن يتكفلوا بإعادته مكرماً إلى مأمنه، مسلماً أو مشركاً.

وما أظن أن الباحث يمكن أن يعثر على أوضح من هذا النص في دلالته التطبيقية على أن عـلاقة ما بين المسلمين وغيرهم، من أصحاب الديانات الأخرى أياً كانت، إنما هي السلم والوئام، فضلاً عن علاقة ما بين المسلمين ومن سمَّاهم القرآن أهلَ الكتاب.

الأسس الاجتماعية للفهم المشترك

تحت سلطان هذا المبدأ الكلي العام، وفي هذا المناخ، يتكون نسيج الأحكام الشرعية التي تمدّ جسور الفهم والتعايش المشترك بين المسلمين وغيرهم، ويترسّخ الجامع المشترك الذي يمثل الرابطة الدينية والإيمانية الجامعة.

ونظراً إلى أن هذه الورقة لا تتسع لاستقراء هذه الأحكام المبثوثة في أماكنها من مصادر الشريعة الإسلامية، فلنكتف بذكر عيّنات ونماذج من هذه الأحكام، بحيث نجد أنفسنا أمام دلالة واضحة على أنها ليست أحكاماً استثنائية شاذة عن قواعدها بل هي نتائج وثمرات للمبدأ الكلي الذي يرسم علاقة التعايش الذي ارتضاه الإسلام وقرره في أي مجتمع إسلامي يتألف من مسلمين وغير مسلمين، لا سيما إن كانوا كتابيين.

من هذه النماذج :

أولاً : يدعو الإسلام أعضاء المجتمع الإسلامي إلى إشادة البنيان الحضاري على الوجه الإنساني الأمثل، مؤلفاً من جوانبه الأساسية المتمثلة في النهضة العلمية والثقافية على اختلافها وتنوعها، وفي النهضة الاقتصادية السلمية المنضبطة بضوابط العدل الذي أرسته الشريعة الإسلامية، وفي النهضة الأخلاقية التي تهدف إلى

إنشاء جيل يتحلّى بالإنسانية الصافية عن شوائب العصبيات والأهواء. دلت على ذلك نصوص صريحة في كتاب الله، من ذلك قوله -تعالى- : ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾[6] أي كلفكم بعمارتها. والمقصود بعمارتها العمران الحضاري الشامل، كما هو معروف ومقرر ..، ومن مثل قول الله -تعالى- : ﴿والسماء رفعها ووضع الميزان، ألّا تطغوا في الميزان، وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان﴾[7] ومن المعلوم أن المقصود بالميزان الشرائع التي ترسي نظام العدالة بين الناس.

وعندما ننظر إلى السبل التي شرعها الله وعرّف بها للنهوض بهذه المهمة الحضارية، لا نجد أنه حصر شيئاً منها في جهود المسلمين دون غيرهم، بل جعل من هذه المهمة جامعاً مشتركاً ينهض بها كل من احتضنتهم تلك الأرض التي تسمى في المصطلح الإسلامي «دار الإسلام» فالنهوض بالأنشطة العلمية والثقافية والأخلاقية والاقتصادية كلها شركة متساوية بين المسلمين وغيرهم. والشيء الرائع هنا أن المبادئ الإسلامية ذاتها هي التي ترى وتحرس مستوى الندّية بين المسلمين وغيرهم في النهوض بهذه الالتزامات، وكتاب الأحكام السلطانية للماوردي يحفل ببيان ذلك بشكل مفصل وموسع. وأوسع منه في بيان ذلك كتاب التراتيب الإدارية في عصر النبوة لعبد الحي الكتاني.

وكل ما ترسمه الشريعة الإسلامية لذلك من قيود وضوابط، لا يعدد التنبيه إلى الكفاءات العلمية والضمانات الخلقية والسلوكية التي لا بدّ منها.

ثانياً : تلح الشريعة الإسلامية، فيما ترسمه من آداب العلاقات الاجتماعية، في المجتمع الإسلامي على تحطيم ما قد يبرز في المجتمع من آثار الاختلاف الاعتقادي بين المسلمين وغيرهم، لا سيما أهل الكتاب، وعلى إزالة التضاريس النفسية أو الاجتماعية التي قد تترعرع في ظل العصبيات ومشاعر الضغائن والأحقاد، بل قد تغرسها اليوم المؤسسات التخريبية الأجنبية التي تسهر على تفتيت المجتمعات الإسلامية، وتقطيع شبكة التعاون والقربى بين أفرادها.. ولكن الإسلام يحرص على

تحطيم هذه الفوارق وتذويب التضاريس التي قد تتنامى في غفلة عن الآداب الإسلامية المقررة.

فمن ذلك ما هو مقرر من استحباب تهنئة المسلم من معارفه وجيرانه وأقاربه لنعمة وفدت إليه من زواج أو شفاء أو ولادة أو انقشاع هم، والشريعة الإسلامية إذ تدعو إلى هذا التواصل تقرر أن وحدة الدين ليس لها أي دور أو أثر في هذا الأدب الإسلامي. بل المسلم مكلف – على سبيل الاستحباب – برعاية هذا التواصل تجاه إخوانه في الإنسانية أياً كانوا. بل ينص الفقهاء على استحباب تهنئة المسلم لجاره أو صديقه الكتابي لفرحة ما وفدت إلى داره[8].

ومن ذلك ما هو مقرر من استحباب تعزية المسلم لجاره أو صديقه الكتابي، بوفاة قريب له أو لمصيبة ألَمَّت به، كما تسنّ عيادته عند المرض ومدّ يد العون له عند الشدة، وقد كان هذا من دأب رسول الله ﷺ، وقصة عيادته للشاب اليهودي وقد أقعده مرض عضال – معروفة ومشهورة[9].

وبالجملة، فإن ما يأمر به الإسلام المسلمين من التحلي بالأخلاق الفاضلة في علاقاتهم الاجتماعية، ليس محصوراً في دائرة المسلمين بعضهم مع بعض. بل هي شرعة عامة تأمر بها الشريعة الإسلامية في معاملة الأسرة الإنسانية جمعاء. وما كان لاختلاف الدين أثر ما في تخصيص هذه الشرعة وربطها بخصوصية الدين.

وقد روى أبو بكر أحمد بن علي البغدادي في كتابه تاريخ بغداد، في ترجمته المطّولة للإمـام أبي حنيفة، أنه كان له على مقربة من داره جار يهودي، وكان مولعاً بالسهر والشرب. فإذا لعبت الخمرة برأسه رفع عقيرته بالغناء، وربما ردد في غنائه قوله :

أضاعوني وأي فتى أضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر

فافتقده الإمام أياماً، لا يسمع صوته ولا يعلم خبره، فسأل عنه، فقيل له : إنه ارتكب جنحة استوجبت سجنه، فتوسط له الإمام لدى القاضي حتى عفا عنه وأخرجه. ولما علم الإمام أنه عاد إلى داره آمناً مطمئناً، زاره مهنئاً، وداعبه قائلاً : أتراك ضيعناك ؟

ثالثاً : من أهم الأسس التي لا بدّ منها للفهم المشترك، ومن ثم للتعاون المشترك على كل المستويات، واجب التلاقي على حوار يبتغي منه التعاون والمذاكرة، لمعرفة الحق وتيسير السبيل إليه. وإذا كان تلاقي أفراد المجتمع الإنساني على التعاون لبلوغ ما به سعادتهم أفراداً وجماعات، من أهم واجباتهم المقدسة، فإن أهم وأقدس هذه الواجبات كلها، البحث عن الهوية والتساؤل العلمي الجادّ عن المصير، وعن الواجبات المنوطة بكل منا في هذه الحياة الدنيا التي نعيشها. ومن المعلوم أن العدّة التي ينبغي أن تستعين بها الأطراف كلها هي العقل المتحرر عن الآفات آفات الكبر والعصبية، والعلم الذي ينير الطريق في فجاج النظر والبحث.

ومن أهم ما يجب أن يسترعى انتباهنا، في أمر هذه النقطة الثالثة، أن الدافع إلى هذا التلاقي للبحث عن الحقيقة، ينبغي أن يكون في ميزان الرؤية الإسلامية منبثقاً من الأطراف والفئات كلها، على مستوى من النّدية المتكافئة، وذلك بأن يوطن كل من الفئات المعنيَّة نفسه للقيام بواجب النصح والإرشاد إلى ما قد وقر في نفسه أنه الحق، ولقبول ما غاب عن ذهنه من ذلك، وتنبه إليه الآخرون، لا فرق في ذلك بين مسلم وغيره.

وفي القرآن نماذج إرشادية كثيرة تدعو إلى الالتزام بهذا المبدأ، وتدعو إلى محاورة الآخرين من منطلق المذاكرة التي ينبغي أن يشترك في التلاقي عليها سائر الأطراف، على مستوى واحد، أي مع افتراض كل فريق أن يكون هو المتورط في الباطل وأن يكون الآخر على حق، بمقدار ما يفترض العكس، دون أن يمارس أحد الفريقين امتيازاً على الآخر.

انظروا مثلاً إلى قوله الله -جلَّ جلاله-، وهو يعلّم رسوله كيف يلفت نظر المشركين إلى الصانع المكوِّن الذي لا ندّ ولا شريك له، وكيف يحذره في الوقت ذاته من أن يحملهم على ذلك قسراً، أو أن يتعالى عليهم في الإرشاد والبيان، وكيف يأمره بأن يحاورهم محاورة النّد للنّد، موقناً بأنه في موقع الاستفادة منهم بمقدار ما هو في موقع الإفادة لهم ..

انظروا إلى قوله ﷻ : ﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض، قل الله، وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾[10] بل انظروا كيف يتابع البيان الإلهي رسم هذا المنهاج في هذه الآيات ذاتها، فيأمر المصطفى ﷺ، إن هم أغلظوا له في الإجابة، ونسبوه إلى الإجرام بسبب جحوده لآلهتهم، أن يتقبل منهم هذا الاتهام، وأن يفترض أنهم قد يكونون من دونه على حق، فيقول الله -تعالى- لرسوله، آمراً له بسلوك هذا المنهج : ﴿قل لا تسألون عما أجرمنا ولا نُسأل عما تعملون﴾[11].

وانظروا إلى قوله -تعالى- وهو يؤكد ضرورة الدعوة إلى التعاون لمعرفة الحق والتلاقي عليه، من منطلق تعاوني، وعلى أساس من الفهم المشترك، لا تابع فيه ولا متبوع : ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألّا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾[12].

الأسس السياسية للفهم المشترك

من المعلوم أننا نتحدث عن أهمية هذه الأسس في مجتمع إسلامي نشأ فوق دار إسلام، ونما متكاملاً في ظل أحكام الشريعة الإسلامية .. ترى ما هو المنهج الذي يشرعه الإسلام لفهم سياسي مشترك بين المسلمين والكتابيين ؟

لكي نجيب عن هذا السؤال ينبغي أن نعلم ما هو واضح لكل باحث، أن من شأن الدولة إذا ترسخت جذورها وسرت القوة في كيانها، أن تبعث في نفوس دول البغي تخوفاً منها مع قدر كبير من التربص بها، ولا بدّ أن يحملها ذلك على اتخاذ كل التدابير الممكنة للقضاء عليها واقتناص حقوقها وشلّ قدراتها.

ومن أهم التدابير التي دأب قادة هذه الدول قديماً وحديثاً على اتخاذها، للوصول إلى هذا الغرض، إثارة النوازع الطائفية واختلاق عداءات دينية بين المسلمين وغيرهم من أتباع الديانات الأخرى، إذ يحاولون أن يستعملوا هؤلاء الآخرين أداة مسخرة لضرب الدولة الإسلامية ولبعث عوامل الاضطراب والانهيار من داخلها.

والنتيجة المشاهدة عندما تنجح هذه الخطة، أن هؤلاء المواطنين غير المسلمين سيكونون ضحية، بل وقوداً في هذا الضرام. ومهما اصطنع الوجه الاستعماري مظاهر التحالف معهم والوعود البراقة جزاء انقيادهم لرغباته - فلن يكون لتلك الوعوّدمإلا واحد، هو أن يجعل العدو المشترك منهم تجار فتنة، وسماسرة طائفية، وأن يتركهم مادة ثمينة لإثارة القلاقل والاضطرابات داخل الدولة الإسلامية، لمصلحة ذلك العدو المشترك وحده. ولا شك أن دائرة المصائب تجور بذلك عليهم كما تدور على المسلمين شركائهم في الوطن، إذ لا ريب أن الذي يضرب فئة من الناس بأخرى يقضي بذلك على الفئتين معاً.

فإذا كان هذا هو شأن بعض الدول، فإن من مقتضيات المنطق والعدالة أن تحمي الدولة الإسلامية نفسها ومواطنيها من المسلمين وغيرهم من هذا السوء الذي يوشك أن يفد إليها، وذلك بأن تحصّن المنطقة كلها ضدّ نقطة الضعف هذه التي يتخيلها الطامعون منفذاً رائعاً لهم. ألا وهي الحساسية الدينية التي يمكن إن استغلت بمهارة من قبلهم أن تنقدح منها طائفية مميتة !..

ولا شك أن خير سبيل لتحصين الدولة الإسلامية ضد هذا الخطر، هو العمل على تطهير العلاقة السارية بين المسلمين والكتابيين، حيثما كانوا، من أي حساسية قد تثير فيما بينهم اضطراباً طائفياً يبعث على تربص أيٍّ من الفئتين بالأخرى.

ولكن فما هو التدبير الذي يضمن الوصول إلى هذا الهدف ؟

إنه ليس أكثر ولا أقل من نظام عقد الذمة الذي شرعه الله. والحقيقة أن هذا النظام وإن كان جزءاً من شرائع الإسلام، إلا أنه، فيما يهدف إليه، شرعة حيادية، ترمي إلى تحصين المنطقة كلها، وبمن فيها، ضدّ يد البغي والعدوان، وإلى تحقيق المصالح الإنسانية لكل من المسلمين وغيرهم، على السواء.

وإن في الواقع التاريخي البعيد والقريب ما يدّل على هذه الحقيقة، وعلى أن هذا هو العلاج الوحيد لتحصين المنطقة كلها ضد الأطماع والعدوان.

ولئن كانت هذه الورقة لا تتسع لعرض سلسلة هذه الوقائع التاريخية، بدءاً من الدولة البيزنطية التي تنبت، بدافع سياسي، المسيحية ديناً رسمياً لها، ثم أقدمت على ما أقدمت عليه من المجازر ضدّ اليعاقبة وغيرهم .. فلنعرض لنماذج من الاضطهاد الذي منيت به المسيحية، تحت وطأة السبب الذي ذكرته، في عصر الإسلام وحكمه.

يقول المؤرخون: إن الكثرة البالغة من سكان سورية الطبيعية، ظلت من المسيحيين، بدءاً من الفتح الإسلامي إلى الحروب الصليبية، حيث أصبح المسلمون على أعقابها هم الكثرة الغالبة.

وسبب ذلك أن الغزاة الصليبيين أرسلوا إلى المسيحيين العرب يسألونهم عن قرارهم : أهو الوقوف إلى جانب بني قومهم المسلمين، أم الوقوف إلى جانب بني دينهم الوافدين ؟ فكان جواب أكثرهم اختيار الحلّ الأول. فقد كان هذا الموقف سبباً في أن دائرة السَّوْء دارت عليهم، وغدا الغزو الصليبي وبالاً على المسيحيين العرب، من حيث كان المفروض أنه سيكون لصالحهم[13].

ولأضع بين يديكم نموذجاً آخرَ، ننتقيه من عصر السيطرة الغربية، وهي حقبة بدأت بشكل عملي مع بداية تفجر الثورة الصناعية في أوروبا.

وهنا أجد لزاماً أن نصغي معاً إلى ما يقوله فيكتور سحاب، وأن أنقل لكم كلامه نصاً:

يقول : «إذا حاولنا أن نرتب تسلسل الأمور زمنياً، فإننا نلحظ أن التقاتل الغربي للسيطرة على المشرق العربي جاء قبل بداية المذابح الطائفية في جبل لبنان بأكثر من نصف قرن. وإذن، فلا يمكن أن ننسب إلى الوجود الغربي أنه جاء لحماية المسيحيين العرب من الاضطهاد. بل لعل الوجود الغربي ودواعي ترسيخه في المنطقة وتمكينه منها، اقتضى إشعال فتيل التقاتل الطائفي الذي رسمته الأهداف الغربية، والذي ارتبطت أحداثه بالامتيازات الأوربية، حتى أمكن لأوروبا أن تدق في جدار هذا البيت العربي (مسمار جحا) حين أوحت أنها إنما جاءت إلى المنطقة

وفككت السلطنة العثمانية، وجزأت المنطقة الموروثة، كل ذلك من أجل حماية المسيحيين العرب !!.. وفي الواقع من يحمي من ؟ من يدفع الثمن؟ ومن يقطف الثمار ؟ المسيحيون العرب أم ساسة الغرب ؟»[14].

إذن فالمسيحية الدينية – نموذجاً لغير الديانة الإسلامية – ظلت قديماً وحديثاً في خطر على وجودها من المسيحية السياسية !.. والسبب أن العوامل السياسية في كل مرة كانت تطغى على المشاعر الدينية وأخلاقياتها. ولذلك فقد ظل التاريخ يرينا من مظاهر عدوان المسيحية السياسية على المسيحية الدينية الشيء الكثير.

وهنا تبرز الظاهرة الفريدة النى يتميز بها الإسلام، من حيث إنه يشكل مع المسيحية الجامع المشترك للمشاعر الدينية وأخلاقياتها.

إن عقد الذمة (من حيث هو نظام إسلامي أرسته الشريعة الإسلامية لحماية التعايش، بل التآلف العادل بين المسلمين والمسيحيين) هو الضمانة لتغلب سلطان الدين وأخلاقياته، على سلطان السياسة ورعوناتها اللا أخلاقية.

ودونكم فارجعوا إلى البنود التي تصرح بهذه الضمانة، في الوثيقة التي أملاها رسول الله ﷺ، وكانت أساساً للتعايش التعاوني المتآلف بين المسلمين واليهود الذي كانوا يساكنونهم في المدينة المنورة، من هذه البنود :

«إن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، ومواليهم، وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم...إلخ»[15].

ويلاحظ أن الاستثناء الذي تعبر عنه جملة «إلا من ظلم وأثم...» يشمل المسلمين وغيرهم على السواء.

وإن من الأحكام الفقهية المقررة، أن لا يجوز للمسلمين التعرض لمصالح أهل الكتاب ومعايشهم وإن كان فيها ما هو محرم من وجهة نظر الإسلام، فلا تجوز إراقة خمر أو إتلاف خنزير لأحدهم وعلى الذي أتلف شيئاً من ذلك أن يضمن قيمته، ويعرض المتسبب لذلك للزجر والعقاب[16].

ولنصغ إلى الدكتور أدمون رباط، يحدثنا عن عقد أهل الذمة ونظامه في الإسلام يقول : «من الممكن، وبدون مبالغة، القول بأن الفكرة التي أدت إلى إنتاج هذه السياسة الإنسانية (الليبراليّة) إذا جاز استعمال هذا الاصطلاح العصري، إنما كان ابتكاراً عبقرياً. وذلك لأنه للمرآة الأولى في التاريخ، انطلقت دولة، هي دينية في مبدئها، ودينية في سبب وجودها، ودينية في هدفها، ألا وهو نشر الإسلام من الطرق وبالأشكال المختلفة، إلى الإقرار في الوقت ذاته بأن من حق الشعوب الخاضعة لسلطانهم أن تحافظ على معتقداتها وتقاليدها وتراث حياتها، وذلك في زمن كان يقضي المبدأ السائد فيه بإكراه الرعايا على اعتناق دين ملوكهم»[17].

إذن فالبعد السياسي لعقد الذمة في الإسلام، ينطلق كما رأينا من فهم مشترك لينتهي إلى تعميق هذا الفهم المشترك وترسيخه. إنَّه هدف إنساني مشترك يرعى الحق الإنساني الذي يملكه المجتمع الإسلامي بشرائحه المختلفة من مسلمين وغيرهم، دون أن تكون رعاية هذا الحق ذريعة إلى استغلال شريحة ما في هذا المجتمع لشرائح أخرى، ودون أن يشوبها أي تكتيك سياسي تفوز بثماره طائفة دون أخرى داخل هذا المجتمع.

ولـما كانت هذه الرعاية لا تتحقق إلا بتحصين غير المسلمين، وفي مقدمتهم المسيحيون، ضدّ المكائد والرعونات السياسية التي طالما استغلتهم فاستعملتهم فأضرَّت بهم، كما أوضحنا وذكرنا نماذج من ذلك، فقد كان عقد الذمة هذا، انطلاقاً من أسسه النّدية المتساوية المشتركة، هو المظلة الواقية التي لا بدّ منها لحماية كل من المسلمين والمسيحيين ضدّ أي عدوان أو استغلال متوقع. وقد تأكد لنا هذا من أحداث الواقع التاريخي الممتد إلى يومنا هذا.

بقي أن نتذكر ما هو معلوم وثابت من أن هذا العقد إنما هو عقد رضائي لا يتم إلا برغبة حقيقية من الأطراف كلها. أي فالدولة الإسلامية لا تملك أن تجبر رعايا أو دولة غير إسلامية مجاورة على ما لا يريدون، ولكن بشرط واحد، هو أن يأمن كل من المجتمعين أو الدولتين جاره، بحيث لا يضمر كيداً لصاحبه ولا يكون سنداً لأي

دولة تضمر الكيد له.

كما أن علينا أن ألا ننسى أن هذه الأسس التي أجملنا الحديث عنها للفهم المشترك، ليست صادرة من فكر علماني متبرّم بالدين متحرر من مبادئه وقيمه، بل هي صادرة من جوهر التعاليم الإسلامية ذاتها. أي أن معنى الدولة الإسلامية فيما يقرره الإسلام، مجتمع يتمتع بنظام سلطوي قائم على أرض مستقلة، يتألف من شرائح متساوية عدة تتمثل في المسلمين وغير المسلمين.

أخيراً : هل تدخل أصول هذا الفهم المشترك فيما يسمونه «التسامح» ؟

ينعت بعض الناس العلاقة التي يرسمها الإسلام بين المسلمين وغيرهم التسامح.

والحقيقة أن هذه الكلمة لا تنصف الإسلام ولا تكرم غير المسلمين لا سيما الكتابيين.

ذلك لأن كلمة «التسامح» تعني التجاوز عن الحق على سبيل التفضل والصفح .. ومن المعلوم أن الأحكام التي ترسم حقوق العباد وتقيم موازين العدل فيما بينهم، لا معنى لافتراض وجود التسامح فيها إلا اضطراب ميزان العدالة بين الأطراف. ذلك لأنه إذا وجد التسامح «التجاوز» في أحد الجانبين فلا بدّ أن يوجد من جراء ذلك الإجحاف والظلم من الجانب الآخر في حين أن الأحكام التي شرعها الإسلام لعلاقة ما بين المسلمين والكتابيين، إنما جاءت ترسيخاً لضمانات العدل في التعامل بينهم وبين المسلمين في ظل المجتمع الإسلامي.

أي فكل حكم من هذه الأحكام روعي فيه تحقيق العدالة لكل من المسلمين والكتابيين.

فإن أدخلت فيه تسامحاً لصالح المسلمين كان فيه إجحاف بالكتابيين، وإن راعيت فيه تسامحاً لصالح الكتابيين كان فيه إجحاف بالمسلمين.

إذن فمن الخطأ أن توصف هذه الأحكام بالتسامح، لأنها لو كانت كذلك،

لكانت قائمة على الظلم في الوقت ذاته، لأن التسامح القسري في حقوق بعض الناس لن يكون إلا عن طريق إهدار حقوق الآخرين.

فهذا هو مصداق قولنا : إن وصف هذه الأحكام بالتسامح لا ينصف الإسلام.

وأما أنه لا يكرّم الكتابيين، فلأن من حقهم أن يشمئزوا من المعاملة التي يعاملون بها – مهما كانت كريمة – إذا ما ألبست ثوب الإحسان وصبغت بصبغة التجاوز والمنة.

إن الإنسان –أياً كان– مفطور على أن يكون كريماً على نفسه، وقد زاده الله يقيناً بهذه الفطرة عندما قال عنه : ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً ﴾[18].

ومن أهم مستلزمات الكرامة الإنسانية أن يربأ الإنسان بنفسه عن الوقوع تحت مشاعر من الإحسان والتفضل من الآخرين.

ولكم بحثت ونقبت في بطون كتب الفقه والتراث، عن كلمة «التسامح» هذه في نطاق الحديث عن أحكام الإسلام وشرائعه في هذا المجال فلم أجد من استعملها في ذلك قط ... . نعم، يتكرر الحديث الذي يدعو إلى التسامح الطوعي في مجال الحديث عن الأخلاق الشخصية مع الآخرين ... غير أن الكلمة لا معنى لها في مجال الحديث الذي يتضمن أحكاماً ترسم نظام العلاقات التي تتبناها الدولة الإسلامية بين المسلمين والكتابيين.

فإن قلنا : فبم نصف هذه الأحكام التي تتجلى فيها شدة اهتمام الشارع بإنسانية الإنسان وعظيم تكريمه له ؟ أجبنا : إنها توصف بالعدالة ينبغي أن تشيع ما بين أفراد المجتمع الذي تحتضنه الدولة الإسلامية. فذلك هو الوصف المطابق لحقيقتها وواقعها. والعدالة حق يناله الجميع على درجة واحدة، دون أن تسري خلال ذلك منة أو تفضل من طرف على آخر.

وإن وجه العدالة في كل ما قد أوضحناه من أصول الفهم هو التعايش المشترك الذي يزداد جلاء إذا وضعنا أمام أبصارنا وبصائرنا نموذج الدولة الإسلامية التي قامت في الأندلس قلب العالم الغربي آنذاك.

* * *

1 - سورة الإسراء، آية 70.

2 - انظر : أحكام القرآن للجصاص 3 / 253 المطبعة البهية بمصر.

3 - سورة الأنفال، آية 61.

4 - سورة البقرة، آية 190.

5 - سورة التوبة، آية 6.

6 - سورة هود، آية 61.

7 - سورة الرحمن، آية 7-9.

8 - انظر : نهاية المحتاج للرملي، 6 / 365، ومغني المحتاج للشربيني، 3 / 246.

9 - انظر : النهاية لولي الدين البصير، 1 / 254، ومغني المحتاج للشربيني، 1 / 355.

10- سورة سبأ، آية 24.

11- سورة سبأ، آية 25.

12- سورة آل عمران، آية 64.

13- انظر : «من يحمي المسيحيين العرب» لفكتيور سحاب، ص 13 و 14.

14- المرجع السابق، ص 19 و 20.

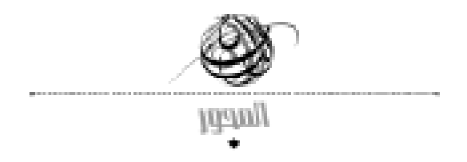
15- انظر: بنود هذه الوثيقة كاملة في عيون الأثر لابن سيد الناس، 1/ 198، ومسند الإمام أحمد بشرح البنا 10/21.

16- انظر: مغني المحتاج للشربيني، 2 / 285، والقوانين الفقهية لابن جزي، ص 119، والمغني لابن قدامة، 5 / 249.

17- من محاضرة للدكتور أدمون رباط. نشرتها مجلة الصباح اللبنانية في العدد 31 بتاريخ 30 آذار 1981م.

18- سورة الإسراء، آية 70.





الإنسان وحقوقه لدى المسلمين والغربيين والمسؤوليات المشتركة

رضوان السيد ◆

1

رأى الباحث المعروف الراحل جورج مقدسي، الأستاذ السابق للدراسات الإسلامية بجامعة بنسلفانيا أنّ التقليدين الإنساني والكلاسيكي (التعليمي) ظهرا في عالم الإسلام، ثم تسرَّبا إلى الغرب من طريق إيطاليا والأندلس. لكنّ الفرق بين عالم الإسلام، والعالم الأوروبي أنّ العالَم الإسلاميَّ عرف الحركة الإنسانية أولاً ثم النظام التعليمي (السكولائي)، بينما عرفت أوروبا النظام التعليمي الكلاسيكي أولاً ثم الأنسنة[1].

إنّ المقصودَ من وراء هذا التقديم الذهاب إلى أنه ربما كانت مشكلاتنا الثقافية مع الغرب ناجمةً عن التشابُه الشديد في الأصل، وليس الاختلاف؛ بمعنى أنه ربما كنا نتزاحمُ على مساحةٍ واحدة.

◆ مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير مجلة التسامح .

وعلى أي حال؛ فإنّ مبحث «الإنسان» قديمٌ في الإسلام، الذي اعتبر كتابُهُ المنزَّل «الإنسان» مقولةً قائمةً بذاتها من الناحيتين الوجودية واللُّغَوية. وقد تَحيَّر فيها المعجميون واللغويون بحيث ما استطاعوا الاتفاق على جذرٍ لها. وراقب جورج مقدسي آثار ذلك لدى الفلاسفة والمفسِّرين. بيد أنّ الفقهاء كانوا هم الذين قادوا الأمر إلى نهاياته. فقد ذهب إمام الحرمين الجويني (-478هـ) إلى أنّ الشريعة إنما أُنزلت من أجل صَون خمس مصالح ضروريةٍ لبني البشر هي : النفس (حق الحياة)، والعقل، والدين، والنسْل، والمِلْك[2]. وهـذه الفقرة الموجزةُ تكررت لدى الـغـزالي (-505هـ) تـلـمـيـذ الجويـنـي، وجـاءت لـهـا مشابـهـاتٌ لدى عزالـديـن ابـن عبدالسلام (-665هـ)، وابن تيمية (-728هـ) وابن قيّم الجوزية (-751هـ)[3] إلى أن بلغت ذروة نُضجها لدى الشاطبي (-790هـ) الذي عقد عليها كتاباً ضخماً تحت اسم «الموافقات في أصول الشريعة». وقد رأى الشاطبي أنّ هذه الضروريات أو المقاصد تـتـدرج كـلٌّ واحـدةٍ مـنـهـا مـن حـالات أو أصـول الضـرورة إلى الحاجـيـات والتحسينيات[4]. وهذا يعني أنّ الحقوق الإنسانية الأصلية تتشقّقُ إلى فروعٍ أو فرعياتٍ كثيرة في شبكةٍ تتوسَّع بقدر توسُّع إنسانية الإنسان. ولذا كان لابد من الوصول إلى النتيجة المنطقية وهي اعتبارُ هذه الحقوق أو المقاصد أمراً إنسانياً عاماً، وليس خاصاً بالشريعة الإسلامية إدراكاً واعتباراً؛ فقال الشاطبي : «وقد قيل إنها مُراعاةٌ في كلّ ملّة»[5].

ولستُ هنا في معرض استعراض قواعد ونصوص استمرار هذه المنظومة لدى الأُصوليين والفقهاء في العصـور المتأخّرة. لكنني أُلاحظُ مع رفاعـة رافع الطهطاوي (-883) في كـتـابـيـه : المرشـد الأمين، ومـنـاهـج الألـبـاب، وقـد بـدأ بـكـتـابتـهـما في خمسينات القرن التاسع عشر، أنه يلتقي عنده في مسألة «الإنسان» خطّان : الخطّ الفقهي العريق، والخطّ الذي أرستْه الثورة الفرنسية، كما عرفه من خلال الدستور الفرنسي الذي لخَّصه في «تخليص الإبريز» مطلع الثلاثينات من القرن التاسع عشر. يذكر الطهطاوي في مجال استلهام فكرة الدولة والمؤسسة والقوانين من العصور الإسلامية الوسيطة أنّ شرائع الإسلام عُنيت بصون النفس والعِرض والمال[6]. ثم

يطوّر الفكرة قُدُماً فيذهب إلى أنّ «الممالك» إنما أُسِّست «لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام والحرية وصيانة النفس والمال والعرض على موجب أحكامٍ شرعية، وأُصولٍ مضبوطةٍ مرعية»[7]. وتقومُ مسألة الحقوق هذه على مبادئ فطرية لايتردد الطهطاوي في القول بها، وأهمُّ تلك المبادئ أو الأصول أصلان : العقل والحرية. فـ«الحرية منطبعةٌ في قلب الإنسان من أصل الفطرة». وهو يقسّمها إلى خمسة أقسام : حرية طبيعية وحرية سلوكية وحرية دينية وحرية مدنية وحرية سياسية[8]. وهذه «الحريات» هي التي تضمن التوازُنَ والاستمرار والاستقرار للهيئة الاجتماعية. وقد كنتُ أظنُّ أنّ الطهطاوي ربما أخذ الجانب الإسلاميَّ من نظرته من المستصفى للغزالي (-505هـ/1111م) الذي كان قد طُبع أو أنه عرفه مخطوطاً. لكنْ من الممكن أن يكونَ قد عرف فكرة «المصالح الضرورية» من ابن القيّم أو بعض رسائل السياسة الشرعية.

أمّا خيرالدين التونسي (-1888م) الوزير الأول بتونس، والصدر الأعظم بالقسطنطينية؛ فلا شكَّ أنه عرف نصوص المصالح والضرورات والمقاصد من رسالة «السياسة الشرعية» لمحمد بيرم الأول، والذي ربما ألّفها له، وطُبعتْ في مطبعة الدولة التونسية عام 1884م[9]. وفي السنة نفسِها أو بعد ذلك بقليل زار الشيخ محمد عبده تونس زيارتَه الأولى، وعرف كتابَ الموافقات للشاطبي، وقرأ رسالة «السياسة الشرعية» وتحدث إلى صاحبها. لكنّ كتاب «الموافقات» أثّر فيه تأثيراً كبيراً، فعرَّف به في كل مكان، وعمل على إعادة طبعه بمصر فيما بعد، وقد أفاد منه هو وتلامذتُه في مباحث الإنسان وحقوقه، وفي إنمَاء آليات القياس القديمة لصالح المقاصد العامة للتشريع الأعلى سقفاً، والتي تسمحُ باسم ضرورات المصالح بتبنّي إنشاء المؤسسات الحديثة العسكرية والسياسية والتربوية[10]. وقد بلغ من تأثير فكرة المقاصد أن اعتبرها رشيد رضا (-1935م) تلميذ محمد عبده أساساً صالحاً للاستناد في تسويغ النظام الدستوري باعتباره نظامَ شورى. يقول رشيد رضا رداً على سائلٍ له بمجلّةِ المنار عام 1907م : «لا تقل أيها المسلم إنّ هذا الحكم المقيَّد بالشورى أَصلٌ من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المُبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من

معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبارُ بحال هؤلاء الناس لما فكَّرتَ أنت وأمثالك أنّ هذا من الإسلام...»[11]. فالنظام الدستوري، نظام الحريات في أوروبا، لا يمكن الاستنادُ فيه فقط إلى التشابُه مع نظام الشورى؛ بل يمكن استناداً إلى السقف العالي لفطرة «مقاصد الشريعة» الذهاب أيضاً إلى أنّ كلّ ما يحقّق مصلحة الجماعة يمكن الأَخْذُ به بغضِّ النظر عن مصدره، وهو في هذه الحالة المصدر الغربي.

لكنْ عندما أُقرّ ميثاق الأمم المتحدة عام 1945م، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948م؛ كانت الأجواء الثقافية والنفسية والسياسية قد تغيرت كثيراً لدى المسلمين وفي العالَم. في العالمين العربي والإسلامي اشتعلت الحربُ العالميةُ الأولى (1914-1918م)، والتي كانت عبارةً عن صراعٍ بين القوى الأوروبية على مناطق النفوذ، وشملت العالَم كلَّه. وكانت نتائجها في الشرق العربي والإسلامي كارثية. فقد احُتلّت سائر ديار المسلمين، وجرى إلغاء الخلافة الإسلامية من جانب حكام تركيا الجدد بعد الهزيمة في الحرب، وتوزّع المنتصرون الأقطار العربية فيما بينهم، وبدأ ظهور الدول الوطنية التي كانت إمّا مُعاديةً للإسلام أو مُحايدةً إزاءه.

وسُرعان ما ظهرت التلاؤماتُ الثقافيةُ لهذه المتغيرات فقيل بالفصل بين السلطنة والخلافة (أطروحة العلمانيين الأتراك عام 1922م قبل إلغاء الخلافة عام 1924م)، وقال الإيراني حسن تقي زاده مثل مصطفى كمال بالتغريب الكامل، وقال علي عبدالرازق بمصر بفصل الدين عن الدولة (في الإسلام وأصول الحكم)، ودعا طه حسين لإعادة النظر في الموروث الديني. وما تحمّل المثقفون الإسلاميون – حتى الإصلاحيين منهم – هذه المتغيرات في الإطار السياسي، أو في السياق الثقافي. وهناك ما يدلُّ على أنَّ الحساسيات الجديدة نالت أولاً من وعي النُخَب الإسلامية، وليس من وعي العامة. بل إنّ النُخَب ذاتَها دخل بعضُها في التجربة الجديدة للدولة الوطنية. بيد أنّ قسماً معتبراً من تلك النخبة داخلته الشكوك والهواجس بشأن الأبعاد الدينية والثقافية للاستعمار الغربي. وانقسم هؤلاء إلى قسمين : قسم أراد استخدام الوسائل والإنجازات الغربية للوصول إلى الندية مع

الغرب والاستقلال عنه بها. وهذه فكرةٌ قديمةٌ تعودُ إلى زمَني الطهطاوي وعبده والتونسي. وقسم جديد رمى لرفض الغرب كلِّه، وليس بالطريقة التقليدية التي تكره الغريب وتخافُه؛ بل بطريقةٍ جديدةٍ هدفُها الحفاظُ على الهوية أو نَحْتُ هويةٍ طهوريةٍ تتكسَّرُ عليها سيوف الغرب ورماحُهُ، كما يتكسَّرُ عليها تبشيُرهُ واستشراقُه[12].

2

اعتبر العاملون الدوليون، من المختصين بالشؤون العامة أو بالفلسفة أو بالقانون، منذ العام 1943م، أنهم يقومون بعملٍ تاريخيٍ كبيرٍ أدَّى في النهاية إلى صياغة ميثاق الأمم المتحدة ومؤسَّساتها وآلياتها. وفي العام 1948م، وبعد عملٍ مُضْنٍ وطويل صدر أيضاً الإعلان العالميُّ لحقوق الإنسان. بيد أنّ الآمالَ التي عُلِّقَتْ على الأمرين سرعان ما تضاءلت بسبب اضطراب العلاقات بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، ونشوب الحرب الكورية، وبدء الحرب الباردة التي ما انتهت إلاّ بسقوط الاتحاد السوفياتي عام 1990م. وقد عنت الحربُ الباردةُ أنّ النظام الدوليَّ الذي كان عماداه : ميثاق الأمم المتحدة، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فقد أكثر فعاليته، وما عاد اتخاذ القرار في بيئاته الرئيسية ممكناً إلاّ إذا توافق على ذلك الأميركيون والسوفيات. لكنّ هذا التوافُق ما كان كثير الحدوث، ثم إنه إنْ حدث فيكون من خارج آليات الأُمم المتحدة.

وكانت ظروف العرب والمسلمين أيضاً لا تؤهِّلُهُم لمشاركةٍ فعّالةٍ في إقامة المؤسسات الدولية الجديدة، كما لا تؤهِّلُهُم للتأثير في قراراتها. وجاءت قراراتُها الأولى عشية نشوب الحرب الباردة غير واعدةٍ أو مشجِّعةٍ بالنسبة للعرب والمسلمين؛ في الوقت الذي كانت فيه السوداوية الثقافية، وثقافة الخصوصية تتصاعدُ في أَوساطهم، بحيث بادلوا العالَم التشكُّكَ، وسوء الاعتبار، والإحساس بالظلم والانحياز ضدَّهم. ففي العام 1947م أقرت الأمم المتحدة انفصال باكستان عن الهند، وعلّقت مسألة كشمير، ووقفت عاجزةً تُجاه التهجير والقتل بالملايين بين الطرفين. وفي العام 1948م أقرت الأمم المتحدة تقسيم فلسطين بين العرب واليهود، وعجزت

عن إنفاذ القرار الجائر هذا بحيث سيطر الإسرائيليون على ضعف المساحات التي أعطاهم إياها القرار الدولي الذي وقف معه السوفيات والأميركيون.

ولذلك كان النقد الأول الموجَّه للمؤسسات الدولية الجديدة من جانب العرب القول إنها تكيلُ بمكيالين، وبازدواجية المعايير، وتفتقر للعدالة مقياساً وإنفاذاً. فالقراراتُ جائرة، وهي أيضاً لا تنفَّذ بحيث يصبح الأمر ظلماً خالصاً. ثم جاء الوجهُ الآخرُ للنقد، نقد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بالقول بالقطيعة أو أنه ليست هناك قيمٌ إنسانيةٌ مشتركةٌ أو عالميةٌ بين المسلمين وبين العالَم. إذ قال هؤلاء النقّاد إنّ الإعلانَ العالميَّ يؤسِّس مبادئه على «الحقّ الطبيعي» للإنسان، والإسلام يعتبرُ ذلك تأليهاً له، ويرى أنّ تلك الحقوقَ إنما هي تفضُّلٌ من الله عَزَّوجَلَّ، وتكليفٌ، ولا علاقة لها بطبيعة الإنسان[13].

وصحيحٌ أنّ الدول العربية والإسلامية دخلت منظمة الأمم المتحدة، وتكاثرت عدداً في الخمسينات والستينات. بيد أنّ الحرب الباردة، أحدثت اصطفافات بحيث وقف البعض مع الولايات المتحدة، ووقف البعض الآخرُ مع الاتحاد السوفياتي. وما أَمكن للتأثير أن يزداد رغم كثرة الأعداد، والتصويت الكثيف في الجمعية العامة للأمم المتحدة، لأنّ القرارات الفعّالة كان مقرها وما يزال مجلس الأمن، ومجلس الأمن تسوقُهُ فيتوات الدول العظمى وعلى رأسها الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي (والآن الاتحاد الروسي). والولاياتُ المتحدة كانت دائماً مع إسرائيل ولا توافق على أيّ قرارٍ ضدَّها. وإذا وافق مجلس الأمن على شيءٍ مهما بلغت خِفّتُهُ؛ فإنه لا يُنَفَّذُ بسببِ قوة المنظومة الغربية الداعمة للكيان الصهيوني.

وبدلاً من البقاء عند الاحتجاج على الظلم وازدواجية المعايير، سار الفكر الإسلامي منذ الخمسينات، وكما سبق ذكرُه، في مسارٍ آخَر: الإعلان عن عدم وجود «قيم إنسانية مشتركة» بين المسلمين وبين العالَم. في حين لم تلتزم أكثر الدول العربية بالإعلان العالمي لحقوق الإنسَان، ليس بهذه الحجة طبعاً، بل للاتجاهات الأُخرى لأنظمة الحكم، وتَهافُت المجتمعات المدنية، واتجاهها اتجاهات ثورية تُسيءُ إلى

الإنسان وحرياته من حيث ادعاؤها الإحسان[14].

وهكذا ففي حين ظلّ المثقفون الثوريون والليبراليون العرب يشكون من قصور منظومة حقوق الإنسان، وظلم المنظمة الدولية؛ أقبل المفكرون الإسلاميون على اشتراع منظوماتٍ إسلاميةٍ لحقوق الإنسان، ظلّت تتوالى بأشكال فردية وجماعية في صورة بياناتٍ وإعلاناتٍ ودساتير حتى مشارف القرن الواحد والعشرين[15].



أردْتُ إبّان ازدهار البيانات الإسلامية بشأن حقوق الإنسان، أن ألجأ للتأويل الحسن للظاهرة بالذهاب إلى أنّ النزوع الخصوصي الإسلامي يريد التلاؤم أيضاً ببعض الشروط مع الأجواء العالمية[16]. بيد أنّ الأقرب للحقيقة كان ما ذكره الباحث المسلم الأميركي من أصل كيني (المزروعي) من أنّ الوضع بين المفكرين الإسلاميين والعالم هو من السوء بحيث يستدعي الأمر أن نطلب من الإسلاميين أن لا يعترضوا على القيم العالمية غير المنصوص عليها في القرآن والسنة، ولا تعارضُ مقتضياتهما! والواقعُ أنّ تسعينات القرن الماضي شهدت صعود أطروحة «صدام الحضارات» وصولاً إلى «الحرب على الإرهاب الإسلامي»، وقابلتها الحملات الشعواء من جانب المفكرين المسلمين على الغرب والولايات المتحدة ليس من الناحية السياسية وحسْب؛ بل ومن النواحي الثقافية والحضارية. وفي النزاعات بين الأُمم والدول، يسهُلُ التمييز بين المسائل والقضايا الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية، أمّا في النزاعات الأيديولوجية فيصعُبُ التمييز والتفسير إذ تتسع تلك النزاعات لتضمّين جنباتها الحساسيات الدينية والخصوصيات الثقافية ومسائل أخرى حميمة تتعلق بأحاسيس الناس ومشاعرهم وما يعتبرونه خاصاً وعزيزاً. فقد ذهب كثيرٌ من الأميركيين بعد هجمات 11 سبتمبر (2001م) إلى أنّ «القاعدة» إنما هاجمتهم ليس بسبب سياسات الهيمنة الأميركية، بل بسبب طرائقهم في التفكير والتصرف والعيش. وكما قالوا في بيانهم «من أجل ماذا نحارب»

أنهم بالدعوة إلى مقاتلة هؤلاء إنما يدافعون ليس عن حياتهم وحسْب؛ بل وعن قيم الحرية الإنسانية والدينية والاختيار الأخلاقي الكبير. وما قصّرت «القاعدة» في تغذية هذه الإيهامات والانطباعات بالحديث عن مجاهدة الصليبيين واليهود، وعن فسطاطي الكفر والإيمان[17]!

بيد أنّ هذا الجانبَ من الصراع أو الصِدام، لا ينبغي أن يلفتَنا عن جوانب الاشتراك والتقارُب في المسائل القيمية، رغم النزاعات الناشبة على الأرض. ففي التسعينات بالذات ازدهرت لقاءات «الحوار العالمي» بين الديانات الكبرى، وأظهرت المؤسسات الدوليةُ يقظةً من نوعٍ ما بعد انتهاء الحرب الباردة. وكان في نضال الفكر الإسلامي ضدَّ أطروحة صراع الحضارات جانبٌ إيجابي، تمثّل في اعتبار الإسلام دين مُوادعةٍ وسلامٍ وتعايُش، وليس داعية حروبٍ وصراعات، وأنّ العدوانية إنما جاءت من الأطراف الأُخرى.

وفيما يتصل بحقوق الإنسان بالذات، فقد تكاثرت الجمعيات المدنية والرسمية للدفاع عن حقوق الإنسان أو حمايتها. وعاد المفكرون الإسلاميون للتأليف في «مقاصد الشريعة»، والتركيز على أطروحة الضرورات الخمس، واستيحاء ذلك واستلهامه في أعمالهم على البيانات والإعلانات والدساتير المعنية بالإنسان وحقوقه من وجهة نظرٍ إسلامية[18].

على أنّ تلك الجهودَ الفكرية والرسمية ما استطاعت إزالة القطيعة تماماً وذلك لعدة أسباب : أنها ظلّت مملوءة بالشروط والتحفظات الناجمة عن تعمْلُق فكر الهوية والخصوصية. ولأنّ الانتهاكات الفظيعة الجارية على الإنسان وحقوقه في ديار العرب والمسلمين لا تشجّعُ على رفع الصوت في نُصرة القيم العالمية لحقوق الإنسان. ولأنّ الجاليات الإسلامية في البلدان الأوروبية تعرضت لضغوطٍ شديدةٍ في خصوصياتها، بما يتجاوزُ مبدأ المساواة في المواطنة، والحريات الدينية والأساسية؛ بحيث ما كان من السهل أن ينشط دُعاةُ الإعلان العالمي على أرضنا.

وهكذا فالمشكلةُ الحقيقيةُ تكمنُ في النظر إلى القيم الإنسانية العالمية (ورمْزُها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) باعتبارها قيم الآخَر المسيحي أو الغربي. وهي في أحسن الحالات «نسْبية»، وخاضعة لإعادة النظر في كل مرةٍ استناداً إلى سلوك المؤسسات الدولية، وسلوك القوى الكبرى الغربية، تجاه قضايا العرب والمسلمين. وهذه مشكلةٌ لا حلَّ لها إلاّ بالوصول إلى حالةٍ يُحسُّ فيها العربيُّ والمسلمُ أنه نِدٌّ وأنه مُسْهمٌ في صنع قيم العالم المعاصر الثقافية، وسياساته.

هناك تقدمٌ لجهة الاحتكام إلى القيم العالمية في التعامُل مع العالم. وهناك تقدمٌ لجهة محاولة استنبات قيم مُناظرة أو مُشابهة في موروثنا الحضاري. وهناك «بداياتُ إرادةٍ» لتحمل المسؤولية مع العالَم عن الأمن والاستقرار والتقدم، لكنها ما تزال حافلةً بالتحفظات والشكوك. ولذلك فهناك رأيٌ يقول: إنّ القطيعةَ جرى تجاوُزُها بالفعل، لكننا لم نصل بعد إلى الآفاق التي طلبها منا الشاطبي في القرن الخامس عشر عندما اعتبر أنّ تلك القيم الإنسانية «مُراعاة في كل ملة».

***

1- George Makdisi, Humanis in classical islam and Italian Renaissance in : Strdies in history and literature Hazar. Beirut, 1992,p.15-22.

2 - الجويني : البرهان 2/111-112، والتلخيص 2/254. وقارن بعبدالمجيد الصغير : الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام. دار المنتخب العربي 1994م، ص347 وما بعدها.

3 - الغزالي : المستصفى 2/86، وابن عبدالسلام : قواعد الأحكام في مصالح الأنام 1/311-313، وابن تيمية: الفتاوى 13/218-222، وابن قيم الجوزية : الطرق الحكمية، ص23-27 (نقلاً عن ابن عقيل الحنبلي).

4 - الموافقات 1/11-12. وقارن بأحمد الريسوني : نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. بيروت 1992م، ص209-215. وانظر عبدالمجيد تركي : الشاطبي والاجتهاد والتشريعي المعاصر، بمجلة الاجتهاد، عـ8، 1990م، ص237-255.

5 - الموافقات 1/16-17. ويبدو أنّ الفكرة كانت قد صارت واضحة لأن القرافي المالكي المعاصر للشاطبي يقول: الشرائع مبنية على المصالح (شرح تنقيح الفصول ، ص٤٢٧) وفي السياسة الشرعية لابن تيمية (ص٤٧) «جاءت هذه الشريعة لتحصيل المصالح وتكميلها، وتقليل المفاسد وتعطيلها».

6 - المرشد الأمين للبنات والبنين، القاهرة 1872م، ص127.

7 - مناهج الألباب المصرية، الطبعة الثانية، مصر 1912م، ص18-19.

8 - المرشد الأمين، مصدر سابق، ص127.

9 - محمد بيرم الأول : السياسة الشرعية، مطبعة الدولة بتونس 1884م؛ ص74-79. وقارن خير الدين التونسي: أقوم المسالك إلى معرفة أحوال الممالك. تحقيق المنصف الشنوفي، الدار التونسية 1972م، ص50.

10- رضوان السيد : سياسيات الإسلام المعاصر، بيروت 1997م، ص245-247.

11- قارن بوجيه كوثراني : مختارات سياسية من مجلة المنار، بيروت 1980م، ص97.

12- قارن عن تلك المتغيرات برضوان السيد : سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص248-250، ووجيه كوثراني : قضايا الإصلاح والشريعة والدستور في الفكر الإسلامي الحديث؛ بمجلة الاجتهاد، م3، 1989م، ص208-238.

13- قارن برضوان السيد : مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية؛ في : سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص251-253.

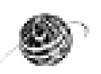
14- قارن على سبيل المثال بكتب علي عبدالواحد وافي : حقوق الإنسان في الإسلام (1977م)، ومحمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة (1958م)، ومحمد عمارة : الإسلام وحقوق الإنسان، ضروراتٌ لاحقوق (1985م).

15- استعرضت AnnMayer هذه البيانات ودرستْها في كتابٍ لها صدر بلندن عام 1991م. وقارن باستعراضٍ لي في المقالة السالفة الذكر في كتابي : سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص243-261.

16- سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص259-260.

17- درسْتُ ردود الفعل الأميركية على هجمات سبتمبر، ونشرتُ نصّى المفكرين الأميركيين في كتابي : الصراع على الإسلام، بيروت 2005م.

18- لاحظتُ مثلاً أنّ المعهد العالمي للفكر الإسلامي أصدر بمرده في الثمانينات والتسعينات ثمانية كتب عن مقاصد الشريعة؛ من بينها كتاب الريسوني السالف الذكر، ومن بين آخر ما قرأت الكتاب المشترك (أحمد الركسوني، ومحمد الزحيلي، ومحمد عثمان بشير) بعنوان : « حقوق الإنسان، محو مقاصد الشريعة» (2002 م) وقد قدم له في سلسلة كتاب الأمة بقطر مدير السلسلة عمر عبيد حسنة.





لماذا الأخلاق العالمية كسبيل مشترك بين الإنسانية ؟

هانس كينغ ◆

فلنتصوَّرْ أُناساً يشاركون في لعبة، أو يُفترضُ أنهم كذلك. لكنّ الواقع أنّ كلاً منهم يركض وراء الآخر بدون هدفٍ، ويصطدم بزملائه أو بالجدران. وذلك لأنّ اللعبة ليست واضحة المقصد، وليس معروفاً فيها ما هو المباح وما هو غير المباح. لابد من قواعد لكي تكونَ اللعبة منصفةً وواضحةً ويتوافرُ فيها الاستمتاع. وهذه القواعد أيضاً مطلوبة حيث يعيش الناس معاً، ويسعَون لإنجاز أُمورٍ معينة.

حتى الصف في المدرسة يمكن أن يزدهر إذا امتلك الطلاب إحساساً بالعدالة والإنصاف، وإذا كان ممكناً لكلٍ منهم أن يثق بالآخر، ولا يخاف من اللصوصية أو قسوة الزملاء أو التمييز أو العنف. بل ومهمٌّ في هذا السياق أن يشعر الطلبة بإنصاف الأساتذة. ولكي يكون ذلك كلُّه ممكناً، لابد أن تتوافر بعض القواعد والأعراف، التي يكون على الجميع التلاؤم معها لكي تستقيم حياة المدرسة والدارسين فيها.

والربح مهمٌّ في عالَم الأعمال. لكنْ لكي يحصل الربح وتزدهر الأعمال، لابد من توافر جو من الثقة والراحة بين صاحب العمل والعاملين معه، وبين العاملين

◆ فيلسوف ومفكر سويسري، جامعة توبنجن، ألمانيا .

أنفسهم، ثم بين المستهلكين والشركة. الأمانة في الشركة ضرورية وذلك في الحسابات والتوقعات والصدقية والوفاء بالوعد والتعهد. ولذلك فإنّ القواعد ضروريةٌ في سائر أجزاء العمل، ويكون على الجميع دعمها والعمل بها.

ولا تستطيع جماعةٌ أن تعيش وتستمرّ بدون نظامٍ معيَّنٍ مكوَّنٍ من قوانين وأعراف وترتيبات. وذلك ضروري لحلّ النزاعات بدون عنف، إلاّ إذا كان الأفراد يتعاملون فيما بينهم بثقةٍ وإنصاف. ولابد من إيجاد توازُنٍ بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع. ولذا لابد من إجماعٍ على بعض القواعد في الحياة الاجتماعية، لكي تبقى الجماعةُ معاً.

يمتلك الناس طبائع ومصالح مختلفة، وكذلك الأمر بشأن الأمم والدول بخصوماتها وأولوياتها. ولا يمكن بلوغ التوازُن، والحفاظ على السلام، إلاّ بالتزام جانب التفاوض غير العنيف.

وذلك بالحوار والتعاوُن، وتجنب الاعتداء والمواجهة. فالسياسة والدبلوماسية في القضايا الصغيرة والكبيرة تحتاج أيضاً إلى قواعد للسلوك.

ومنذ كانت المجتمعات الإنسانية، طُوّرت أفكارٌ وممارساتٌ بشأن كيفيات الوصول إلى تأمين الحياة الطيبة والمزدهرة للمجتمع وللأفراد. وقد طُوّرت مقاييس أخلاقية أساسية في كل الثقافات. وقد ظهرت تلك المقاييس في الديانات والفلسفات، وتكونتْ لها أنظمةٌ وترتيبات. لكنْ في زمان التعددية هذا لا يستطيع دينٌ بمفرده أو فلسفة أو أيديولوجيا أن يشترع أخلاقاً أو نظاماً أخلاقياً لكل المجتمعات. ولذا يكون من المهم أن نكتشف المشتركات والأمور العامة في الديانات المختلفة والفلسفات المتعددة، وأن ندفع الناس للوعْي بذلك : بالنسبة للأفراد لتحديد الاتجاه، وبالنسبة للمجتمع لإيجاد أوامر التماسك، وبالنسبة للأمم والجماعات الدينية من أجل تأصيل الفهم والتعاون والسلام. وعلى أساس هذه المبادئ الأخلاقية العامة، التي نسّميها أخلاقاً عالميةً إيجازاً، يستطيع الناس والأمم والثقافات العيش معاً والعمل معاً من أجل عالمٍ أكثر عدالةً وأمناً.

ماذا تعني الأخلاق العالمية؟

في العام 1990م قدمت في كتابي : المسؤولية العالمية، تأملاتي بشأن الأخلاق العالمية، للجمهور العام. وفي ذلك الكتاب قلتُ إنّ الأديان في العالم تستطيع تقديم إسهامٍ لسلام الإنسانية إذا أمكن لكلٍ منها أن تتأمل في المشترك بينها، وأن تصل من خلالٍ ذلك إلى إجماعٍ بشأن القيمٍ المُلْزِمة، والمقاييس المحكَّمة، وأنماط السلوك الأساسية. ثم تقدمنا خطوةً واسعةً من طريق برلمان الديانات العالمية المجتمع بشيكاغو عام 1993م، وقد شارك فيه خمسة آلاف عضو. وفي المؤتمر وقَّع أكثر من مائتين من أتباع الديانات والثقافات المختلفة بياناً أو إعلاناً للأخلاق العالمية. وكنتُ قد صغت مسوَّدته في مشاوراتٍ مكثفة. ومنذ ذلك المؤتمر صار الإعلان هو الأساس في تطوير فطرة الأخلاق العالمية :

لا سلام بين الأُمم

بدون سلامٍ بين الأديان

ولا سلام بين الأديان

بدون حوارٍ بين الأديان

ولا حوار بين الأديان

بدون مقاييس أخلاقية عالمية

ولا إنقاذ للكرة الأرضية بدون أخلاق عالمية

أخلاق عالمية : مدعومة من المتدينين وغير المتدينين

لقد صاغ مؤتمر شيكاغو المعالم العامة للأخلاق والأديان في مبدأين اثنين :

1- **مبدأ الإنسانية:** فكل كائنٍ بشري يجب أن يعُامَلَ بإنسانية.
2- **وفي التطبيــق:** في كل دينٍ وثقافةٍ مبدأٌ آخَرُ أو قاعدةٌ أخرى هي القاعدة الذهبية للتعايش بين الناس، وهي تقوم على التكافؤ أو التبادُل : فما لا ترغب أن يعاملك به الآخرون، عليك أن لا تُحاولَهُ مع الآخرين.

وهـذان المبدآن يفضيان إلى توجهـاتٍ أربعـة في شتى مجـالات ووجـوه الحيـاة والعيش :

- الالتزام بثقافة اللاعنف واحترام الحياة
- والالتزام بثقافة التضامُن والنظام الاقتصادي العادل
- والالتزام بثقافة التسامُح وحياة الحقيقية والثقة
- والالتزام بثقافة الحقوق المتساوية والشراكة بين الرجال والنساء.

وبناءً على إعلان شيكاغو، جرى تحديد فكرة الأخلاق العالمية في اتجاهاتٍ مختلفة. ويمكن في هذا الصدد ذكْرُ الوثائق التالية على الخصوص :

- 1997م مقترح من جـانب رؤسـاء الـدول السـابقين مـن أجـل إعـلانٍ عـالمي للمسؤوليات الإنسانية.
- 1999م نداء إلى المؤسسات القائدة من جانب البرلمان الثالث للديانات العالمية في كيب تاون.
- 2001م بيان الحوار بين الثقافات بعنوان : «جَسْدُ الانقسام»، وقد أنجزته «مجموعة الشخصيات السامية» التي اجتمعت بدعوةٍ من الأمين العام للأمم المتحدة كوفي أنان للعام 2001م، وهي السنة العالمية للحوار بين الحضارات.

والواقع أنّ إعلان شيكاغو ومشروع الأخلاق العالمية، كلاهما يسعى للتغيير في الوعي الفردي والجماعي من أجل استمرار الكون. وقد عملت مؤسسة الأخلاق العالمية المنشأة بتوبنغن عام 1995م بقوةٍ ونشاطٍ من أجل المساعدة في الوصول إلى ذاك التغيير في مختلف المجالات؛ وذلك من طريق التثاقُف والحوار بين الأديان والتربية واللقاءات، وعلى المستويين الوطني والعالمي.

الأخلاق العالمية في العمل : مؤسسة الأخلاق العالمية

تدينُ مؤسسة الأخلاق العالمية في نشأتها إلى الكونت ك.ك. فون در غروبن Groeben الذي قرأ «المسؤولية العالمية» أو الكونية عام 1995م، وأحدث لديه انطباعاً

قوياً. بحيث تبرع بمبلغٍ مالي كبير لنشر الفكرة. ومن طريق المنحة أنشأنا مؤسسةً يعمل فيها فريقٌ صغيرٌ برئاستي لخدمة فكرة الأخلاق العالمية. والنصُّ البرنامجي الذي عملنا عليه هو «الإعلان من أجل أخلاق عالمية» والذي أصدره برلمان الأديان العالمية. وتعمل المؤسسة في ثلاثة مجالات :

1- تشجيع الحوار والتواصل الثقافي والديني، والسير في تنفيذه.

- من طريق البحث في الأصول الدينية واللاهوتية والدراسات الدينية؛ وبخاصةٍ من خلال تشجيع البحوث الدينية (كتب، ومقالات) المتعلقة بالتثاقف والتلاقي الديني، والتواصل العميق والإنساني.

2- تشجيع التثاقف والتربية الدينية المشتركة، والسير في مشروعاتٍ لإنقاذ ذلك :

- التعليم والمحاضرة لنشر نتائج البحوث وبخاصةٍ أفكار الأصول الأخلاقية المشتركة لدى سائر البشر، والأخلاق العالمية، بالمدارس، والأكاديميات، والكليات، والجمعيات، والفِرق المهتمة بالأمر، على المستويين الوطني والدولي.
- نشر التربية والتعليم لهذه الأمور في الأوساط المهتمة من طريق المؤتمرات والمحاضرات واللقاءات ووُرش العمل، لتعميق الامتناع بالأخلاق العالمية.
- العمل العلني والإعلامي في الدعوة للأخلاق العالمية بواسطة وسائل الإعلام (الصحف، والمقابلات، والراديو، والتلفزيون).

3- دعم وتشجيع اللقاءات الثقافية والدينية المتنوعة والضرورية للبحث والتربية.

- تشجيع ودعم المبادرات في المجال الاجتماعي والسياسي والثقافي من أجل التفاهُم بين الناس (اتخاذ إجراءات لبناء الثقة بين أهل الأديان).
- تشجيع اللقاءات بين الأشخاص المختلفين في الثقافة والدين (من طريق الاجتماعات، ورحلات الدراسة، والمؤتمرات).
- تطوير شبكات التلاقي الثقافي والدين لتشجيع فكرة الأخلاق العالمية.
- فتح المجال للوصول إلى الوثائق الرئيسية والأدبيات المتصلة بالحوار الثقافي والديني من طريق وسائل الاتصال الحديثة.

ومنذ تأسيس الوقف أو المؤسسة عام 1995م، امتدت نشاطاتها إلى حقولٍ ومجالاتٍ مختلفة مثل المدارس والأعمال والدوائر السياسية، وحظيت باهتمامٍ لافت، وصارت إحدى المؤسسات الدولية. وقد أمكن من طريق النشاط والفعالية إنشاء جمعيات ومجالس أخرى للأخلاق العالمية كما يلي : 1996م في سويسرا، و1999م في تشيخيا، و2000م في هولندا، و2001م أقمنا مبادرة الأخلاق العالمية في النمسا، و2006م أنشأنا مؤسسات الأخلاق العالمية في كولومبيا ومكسيكو. ولا شكَّ أنّ الاستجابة البارزة التي لقيتها نشاطات المؤسسة تُظهر إمكان وضع العولمة على أساسٍ أخلاقي، وأنّ ذلك صار ضرورياً وبدون تأخير.

❊ ❊ ❊





خطاب المسؤولية ومسؤولية الخطاب
رؤية في المسؤوليات الإنسانية المشتركة

سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل ◆

الاختلاف والتعارف

يبدو أن التأسيس الفلسفي لمثل هذه الخطابات يتأتى من الاعتبار الذي يشير إلى الاختلاف كسنة إلهية كونية، وما يتبعه ذلك من أن التعدد حقيقة لا مراء فيها وما يترتب على ذلك من أن التعايش ضرورة لا محيد عنها، وهو أمر يشير ومن كل طريق إلى التعارف كعملية بل عمليات متراكمة يجب أن يقوم بها الأطراف المتنوعون والمختلفون والمتمايزون، وأن أهم آليات إدارة هذا الاختلاف والتعدد وبلوغ التعايش المنشود والتعارف المطلوب هو الحوار كآلية كبرى يجب أن تغطي مساحات الاختلاف وتقوم بالعمل المطلوب حيالها، بحيث تحرص على أن يكون ذلك الاختلاف اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، اختلاف تكامل وتقسيم وظيفي للعمل لا اختلاف تنازع، إدارة الاختلاف والتعدد لمصلحة التعايش والتعارف والحوار يؤصل معاني الخروج من الاختلاف إلى الائتلاف.

◆ باحث وأكاديمي من مصر .

وفي هذا السياق لابد وأن نتوقف عند عملية التعارف باعتبارها جوهر هذه المنظومة، إذ إن عملية التعارف بما تقدمه من مثلث العمران الحضاري الذي يستقى من الجذر اللغوي «عرف» ليؤكد بدوره على عناصر هذا المثلث الحضاري المعرفة والتعريف، والاعتراف والعرفان، والمعروف المستند إلى الفطرة الإنسانية المشتركة.

إن خطاب التعارف بهذا يبني واحداً من أهم المداخل للتعامل مع الخطاب التجديدي الإسلامي خطاب المعرفة والتعريف كوعي بالذات وبالآخر وبالموقف، وخطاب الاعتراف كوعي بالواقع وأصول التعايش وضرورات الائتلاف، وخطاب المعروف الذي يحمل أصول القيم الإنسانية الكلية ضمن الخطاب الإسلامي الذي يوكد على عناصر منظومة المعروف الحضاري والسلوكي والعمراني بما يرتبط من أصول للقيم، يمكن أن تحقق الاستخلاف، وتعتبر عناصر الاختلاف المفضي إلى حقائق الاستخلاف والقاصد إلى ضرورات التعارف والائتلاف.

خطاب يحرك كل فاعليات الخطاب السفني والسنني على حد سواء إذ يقدم على ذلك خطاب عمراني يتعلق بسفينة الأرض والحفاظ عليها في ضوء أفق مستقبل الإنسانية المشترك وخطاب المعروف الحضاري كما يقول مصطفى صادق الرافعي «في الأرض كفاية كل ما عليها ومن عليها ولكن بطريقتها هي لا بطريقة الناس». ضمن هذا المثلث التعارفي يجب أن يستند هذا التشكيل لخطاب تجديدي.

ومن هنا وفي إطار مفهوم المسؤوليات الإنسانية المشتركة فإنه يجب تفحص مفاهيم شاعت مثل القرية العالمية تأكيدا على عناصر التواصل في الأحداث والمعلومات وهي تطورات وتغيرات ومتغيرات غير منكورة على المستوى الدولي كانت لها تأثيراتها العالمية على كافة المستويات الحضارية إلا أن ذلك تم في سياقات لم تملك معها هذه العناصر أن تحقق حتى مضموناتها الكامنة أو في الكلمات أو التركيبات اللغوية فقد حققت هذه التطورات وبفعل منتدى مالكي القوة سيطرة وهيمنة على عالمي الاتصال والمعلومات باعتبارهما من أهم العوالم لصناعة الصورة وتدويل النماذج الحياتية والقيمية. بدأ البعض يتحدث عن ضرورات الانخراط

الخلاق ضمن أطر الفلسفة الكونية وسياقات المجتمع الكوني من دون أن يتحدث هؤلاء عن قشرية الاتصال والتحكم المعلوماتي على الأقل ضمن نطاقات محدودة، وبدت هذه العوالم تؤسس أدوارا تقوم على صناعة الأفكار والاهتمامات والأولويات والبرامج وأنماط التفكير وأنماط العمل وتنميط الاستهلاك، وتشييع عناصر قيمية مرتبطة بكل ذلك. ومع ذلك فإن قدرا من الإشكالات الكامنة والظاهرة «المجاعات» «التلوث البيئي المقصود» «الحروب الأهلية»، «نظم التبادل غير العادلة في المجتمع الاقتصادي الدولي»، «تجارة السلام أو الموت»، التي تشير ليس فقط إلى إشكالات بل إلى تشوهات كامنة، هذه التشوهات استطاعت أن تحجبها مقولات القرية العالمية التي لم تكن تعني سوى قشرة اتصالية ومعلوماتية تغلف هذه التشوهات حاجبة لها، من دون أن ترى أو تتحرك ضمن منطق التعارف وسفينة الأرض والذي يقتضي منطقا اتصاليا ولكنه تكافلي أو منطقا معلوماتي ولكنه حقيقي وجوهري، بحيث يحقق عناصر العدل العالمي ضمن البحث عن القيم الحافظة على ما يقول «دويتش» : «إن العلاقات الدولية هي فن الإبقاء على الجنس البشري»، ولكنه فن يرتبط بسياقات قيمية وسياسات فعلية وحقيقية لا قرية عالمية هي أشبه ما تكون ببيت العنكبوت في وهن علاقاته وشبكته.

ومن هنا فإن خطاب التعارف هذا يمكن أن يرشد ويقوم الخطاب السائد حول حوار الحضارات والأديان والثقافات وذلك الخطاب الذي يشعل الصدام فيما بينها يحرك كل عناصر الفتنة الحضارية، ذلك أن خطاب التعارف هو الخطاب القاصد إلى العدل في صياغة هذا الخطاب عدل يجعل من حوار الحضارات والثقافات حوارا مثمرا ويصد ذلك الخطاب الطغياني المستند إلى مقولات من مثل صدام الحضارات والثقافات.

ومن هنا يقوم هذا الخطاب بدور تأسيس في تحديد الإشكالات والقضايا الأجدر بالتناول ضمن الحفاظ على سفينة الأرض وعمرانها.

- وطبيعة هذا الخطاب البنائي إنما يؤكد على دوره الكاشف والفارق والناقد والمقوم بحيث يشكل هذا الخطاب رؤية كلية للتعامل مع استجابات الخطاب النابع المعبِّر عن الذات تجاه الخطاب المقتحم، وتجاه الخطاب التابع، لينفتح على أفق الخطاب الإنساني.

من هنا نأتي إلى السؤال الشامل للأطر الثلاثة (البنائي / الدفاعي / النقدي) وهو: على أي أرض نقف؟

إن الأمر في حقيقته لا يمكن إلا أن يستحث الوعي والسعي لاستحداث خطاب ديني يقوم على قاعدة من الممانعة والمواجهة والمقاومة من دون الذوبان في هويات حضارية أخرى، فإن ذلك مما لا يعد تجديدًا بل تبديدًا ونكوصًا؛ فننتقل بذلك من خطاب إحياء الأمة وبعثها إلى خطاب تهدئة الخواطر وتهرئة الخمائر أو تهيئة الأرضية لاستقبال القادم.

وحيث إن الدافع الأساس - وبصراحة ووضوح - لطرح مسألة «الخطاب الديني وتجديده» اليوم هو الأزمة العالمية المحيقة بعالم المسلمين جرّاء الهجمة الغربية الأمريكية منذ الحادي عشر من سبتمبر 2001م، فإنه قد يتبدى أن من الواجب علميًا وعمليًا التركيز على عدد من الأسئلة:

- ما دور السياق الإقليمي والعالمي ووعي المفكرين المسلمين به، في تحديد خصائص خطابهم الديني، وفي تطورات سجالات تياراتهم حول تجديد الفكر أو إصلاحه؟
- ما هي أنماط هذه السياقات؟ وأنماط الاستجابة لها عبر هذين القرنين؟؛ بمعنى كيف كان للاقتراب الغربي المطّرد - عبر القرنين - من عالم المسلمين: من الالتفاف إلى الاحتلال، آثاره في خصائص هذا الخطاب وسجالاته؟ وكيف كان للاقتراب العربى والمسلم كذلك من الغرب: انتباهًا (الحملة الفرنسية)، ثم مشاهدةً (البعثات) ثم التقاءً واصطدامًا (الموجة الاستخرابية) آثاره؟
- ما أهم القضايا التي أثيرت ضمن «الخطاب الديني» عبر القرن؟ وما المرجعيات التي تساجلت حولها؟ وما مناهج إنتاج الخطاب في كل مرجعية؟ وكيف تطورت كل هذه المحددات للخطاب؟

هذه أسئلة رئيسة دونها أسئلة كثيرة، لكن ما ينبغي التوكيدُ عليه هو أن المناط التاريخي والموضوعي الجامع والمعلِّل للتطور الذي حاق بالمسألة التجديدية عامة وبالتجديد في الخطاب الديني بخاصة، هو أن هذا التجديد جاء متأثرًا بالاحتكاك الحضاري الذي وقع بين عالم المسلمين والغرب؛ حيث صار ثمة تحدٍّ حضاريٌّ مفروض وماثل للعيان ومتصاعد الوطأة مع الزمن، خاصة أن هذا الالتقاء جاء على حينِ انكسارة وترهل في الذات الحضارية، لم تكن عناصر التجدد الذاتي تعمل بنفس كفاءتها المعتادة، كانت مفاتيح التجدد والمواجهة قد علاها صدأٌ ثقيل، وخصائص الذات غير متميزة بوضوح، اللهم إلا عند نفر قليل عزَّ ظهورهم، وكُبِّل سعيهم بوطأة الحال وتفشي الوهن في القوم وسراتهم.

خطاب الهوية لاينافى خطاب المسؤوليات الإنسانية المشتركة

من هنا يمكن تضمين قضايا القرنين -بل كذلك القضايا التي ستجدُّ من بعد- في هذا الإطار: ضرورة وضوح رؤية إسلامية (حضارية ذاتية) شاملة لعناصر التجدُّد الحضاري الذاتي ومرجعيته والسنن الحاكمة له، وضرورة الجمع بين الوعي العميق بها، والسعي سعيًا غير قاصر ولا جزئيًا ولا ذا علة بما يتبدى في البنية التقويمية للخطاب الديني وأطره. إننا بهذا نقف بين تجديد حقيقي قوامه الذات الحضارية ومكنات التجدد فيها، وتجديد زائف على قاعدة من استبدال الأسس الحضارية للأمة، والرضاء بموقف الذيلية تجاه الآخر (الغرب).

ومن هنا فإن فكرة أن «قضية الهوية كانت – ولا تزال – هي القضية الحاكمة لمسار وتطور التجديد والتجدد في الفكر وفي الخطاب الديني عبر القرنين»، أمر لا يمكن إنكاره أو تجاوزه، ذلك أن مستويات الوعي الحضاري إنما ترتبط بحزمة من العمليات لتجديد هذا الوعي (الوعي بالذات، الوعي بالآخر، الوعي بالموقف)، حيث بدأ سؤال الوعي بالإشكال الحضاري بمتسلسلة سؤال الهوية المركب من:

- من نحن؟

- ماذا نملك؟

- على أي أرض نقف: الحضارة بين غالب ومغلوب ومغالب؟
- ماذا نأخذ وماذا نرفض أن نأخذ من الغرب؟
- إلى أين المسير؟

إن اعوجاج سؤال النهضة وتسممه بنقص الوعي بالذات ومكناتها أدّى إلى حالة من الخلل والعطل والعطب، خاصة فيما تبناه التيار التابع المنفصم عن ذاته.

أما التيار النابع فهو لم يكمل متسلسلة أسئلته من جهة، ولم يواجه واقعه بالوسائل المكافئة من جهة أخرى، فظل يتعامل مع القضايا إما تجزيئيًا وإما كردِّ فعل، ولم يلتفت إلى أن فضيلة المنظومة الإسلامية الأساس إنما هي في منظوميتها ووحدتها كنسيج لا ينقض غزله وهو على حاله؛ ومن ثم لم يكن ممكنًا تناول القضايا المنبثقة عبر المسير بعيدًا عن نسيجها الحضاري المتماسك. هذا الإغفال - أو هذه الغفلة - كان مجالاً للخطاب التابع ليعيد تسكين القضايا في أطر الآخر وبعيدًا عن الذات. إن سؤال النهضة المسموم وضع التيار النابع من الذات أمام خيارات غير موائمة: بين العودة إلى الذات والبحث فيها عن إمكانيات التجدد والممانعة والمقاومة والنهوض، ولكن مع الوقوع في فخ الانغلاق والانكفاء بعيدًا عن العصر، وبين الاختيار المضاد؛ كل ذلك لغيبة الوعي بأصول المواجهة الحضارية الجامعة بين الوعي بالذات واستبانة سبيل الآخرين.

لقد عبرت مسيرة القرنين عن حالة من الاشتباك على مائدة قضايا واحدة، لكن بين صفين أو شبكتين من المفاهيم : بين من أراد أن يداوي أزمة الواقع لكن من صيدلية الغرب والهجرة عبر المكان، ومن أراد أن يصنع أدوية الواقع المعتل من خلال الهجرة عبر الزمان. إن هذا يذكرنا بالمقولة الذهبية «لابن القيم» للجمع بين نوعي الوعي أو الفقه : «الفقه فقهان: فقه في الأمور الكلية وفقه في الحوادث الجزئية، ولابد أن نعطي الواجب حقه من الواقع والواقع حقه من الواجب». وهذا ما لم يفعله الفريقان إما كلياً وإما جزئياً ... حتي جاءت لحظة لتغتصب الأمرين معاً : الواقع والواجب أو اغتصاب التطبيق.

خطاب الهوية وهوية الخطاب من الأمور التي يجب أن نتوقف عندها حينما نتحدث عن ضرورات تأصيل خطاب إسلامي تجديدي ينظر إلى «الهوية» بهذا الاعتبار كفيض متجدد، لا يمنعه ثباته في نواته الصلبة من إمكاناته للتفاعل مع الواقع المتغير. «الهوية» بهذا الاعتبار تظل مشروعًا تحت التأسيس، وليست هناك نقطة ما يكتمل عندها إنجازها، كما أن تحققها على نحو تام، ليس ممكنًا، والكمال هنا شيء نناهزه ونقاربه، ولا نستحوذ عليه. ومن هنا نرى أن «الهوية» بحاجة إلى تجديد مستمر يبلور مفرداتها، ويدفعها نحو التجسيد والتحقق بما يضفي عليها من خصوصية مشاعر الأمة الدافعة الحاضرة وجهاز مفاهيمها وفعالية أنشطتها، وتشكيلاتها الرمزية وأنساق القيم وحركة الوعي والسعي الدائبين؛ للتمكين لأصول «الهوية» وتجلياتها في الزمان والمكان والإنسان.

ومن وجه آخر، فإن دخول الأمة في مرحلة التراجع الحضاري، سوف يعني الكف عن تجديد «الهوية» وبعثها وإعادة إنتاجها، مما يحولها إلى أشياء يتم تلقينها للناس دون أن تعني لهم الكثير (لا تدفع ولا ترفع ولا تجمع)؛ وبذلك تتحول إلى عبء على الذاكرة.

من المهم فى هذا المقام أن نؤكد أن شبكة الخطاب التى طالت قضايا متعددة؛ غالب هذه القضايا نتجت عن ذلك الاحتكاك بين مرجعيتين الإسلامية والغربية وذلك فى ظل ميزان القوى الذى بدا يميل بشدة للحضارة الغربية مابين الحملة الفرنسية والحملة الأمريكية هذا الخط أو المتصل كان يشير إلى اختلال الميزان أكثر فأكثر لمصلحة الغرب وبدت قضية الهوية تحت مطارق متصل الحملات من الفرنسية إلى الأمريكية تفرز من جملة خطاباتها ما أسمى بالخطاب الدينى والذى اجتذب بدوره كثيراً من القضايا الاجتماعية والثقافية والفكرية والقانونية ونظام الحكم وقبل كل ذلك الشريعة والخلافة واللغة وكل العمليات التى تمت تحت عنوان الاصلاحات وعمليات التحديث.

خطاب المسؤوليات الإنسانية المشتركة: القدرات والإمكانات: المنظومة المقاصدية:

وفي هذا السياق فإن تحديد مهمة هذا الخطاب الإسلامي التجديدي إنما تكمن في قدراته التأصيلية والتفعيلية والتشغيلية بحيث تؤصل لرؤية بنائية فيما يتعلق بالقضايا المحورية والقضايا الإنسانية المشتركة، وهو أمر يؤدي بنا إلى وصف هذا الخطاب المنهجي ضمن مكونات خمسة :

المكون الأول إنما يرتبط بالقدرة التأصيلية للرؤية الإسلامية للعالم مستندة هذه الرؤية في أصولها إلى الأصول التوحيدية ورؤية شاملة كاملة وبصيرة للإنسان والكون والحياة بما يؤكد عناصر الفعل والفاعلية للإنسان المسلم في العالم المعاصر ووعيه تجاه قضاياه وقدرته على التعامل مع التحديات التي تواجهه.

أما **المكون الثاني** فيرتبط بقدرة عالم المسلمين على أن يشكل خطابا مفاهيميا واعيا يتعرف على أصول حركة المفاهيم ودورانها وتدافعها والتمكين لها وتحقيق أقصى درجات الاتصال والتواصل بها ومعها بحيث تشكل هذه القبلة المفاهيمية عناصر وعي وسعي في حركة الإنسان المسلم ووعيه بعالم العلاقات من حوله سواء تعلقت ببناء مجتمعه الداخلي أو بالتواصل مع المجتمع الخارجي على قاعدة من أصول التعارف الحضاري المرعية والمعتبرة.

أما **المكون الثالث** فإنه يتعلق بأصول الرؤية المنهاجية الواعية التى يمكن ان تتحقق في سياق يتعرف على الحضارة كوحدة تحليل والأمة كمستوى للتحليل والفكرة باعتبارها رافعة حضارية ونهضة لتشكيل وعي الأمة، هذا الوعي المنهاجي ليس بعيدا عن إمكانات هذا الخطاب الإسلامي التجديدي، منهاجية هذا الخطاب لابد أن تصير جزءا من حجية هذا الخطاب وفاعليته .

أما **المكون الرابع** فإنما يتعلق بقدرة هذا الخطاب التفسيرية بالنسبة لكافة القضايا المعرفية والفكرية والعملية التى تحيط بعالم المسلمين خاصة في ظل خطاب معولم وطاغ، هذا الخطاب التفسيري قادر على بناء الحجج الكلية ضمن قدرات

متنوعة وفاعلة بحيث يؤصل معنى الخطاب الحضاري الاستراتيجي، وفي هذا المقام فإنه يقفز إلى الذهن قدرة المدخل المقاصدي المستند إلى حقيقة الشريعة وأصولها الكلية العامة (مقاصد الشريعة العامة) وهو ما يمكن أن يفيدنا في بناء استراتيجية إسلامية لتشكيل خطاب استراتيجي وتجديدي وحضاري يستند في أصوله إلى أفق المرجعية الإسلامية في إطار تكامل بين فقه النظر والحكم وفقه الواقع والمستقبل وفقه التفعيل والتنزيل.

و**ثانيا** ينطلق هذا الخطاب ليؤسس خطابا إسلاميا يتحدد فى ضوء تلك الأولويات الكلية فيجعل قبلته الضروري من هذه القضايا ويتوجه إلى الحاجي منه ويرتقي إلى مدارج الخطاب التحسيني ضمن منظومة تعي القضايا والمجالات عناصرها الكلية والمفصلية والجوهرية.

هذه المعايير التي تحدد عناصر أولوية الخطاب الاسلامي التجديدي إنما يتحدد في ضوء النظر الأولوي القائم على أصول نظر حضاري ممتد وشامل يتعامل مع الواقع والواجب فيعطي كل منهما للآَخر فلا يفترقان.

أما **ثالثا** فإنه يتعلق بالحفظ ومستوياته الكلية التي تؤكد على تعظيم هذه الامكانات التى تتعلق بحفظ هذه المجالات وتلك الأولويات فتحرك بذلك خطابا إسلاميا جديداً يستوعب كل معاني الحفظ وكل مستوياته وكل أدواته إذ تتحقق عناصر الحفظ الحضاري والعمراني ابتداء وبقاء وبناء وأداء وانماء وارتقاء لتجعل من هذه المنظومة حفظا للوعي وحفظ للسعي تؤسسان لحركة واعية داعية فاعلة.

أما **رابعا** فإن الأمر يرتبط بأحد أهم مكونات المنظومة المقاصدية والذي يرتبط بالموازين القسط تلك الموازين التي يمكن أن نزن بها العوالم المتعددة والمتنوعة والمتفاعلة، فنزن بها عالم الأفكار وعالم الأشخاص وعالم الأشياء وعالم الأحداث، وتفاعلات هذه العوالم المنتجة بعوالم أخرى من عالم الرموز والنظم والمؤسسات لتحقق بذلك موازين كلية شرعية وحضارية وعمرانية، فتقدم بذلك خطابا إسلاميا منضبطا قادراً على أن يحيي أمة ويقيم نهضة.

أما **خامسا** فالأمر يتعلق بفهم الواقع والمستقبل ومناهجه الكلية لمراعاة التعرف على هذا الواقع بمفاصله وأطره وسياقاته الكلية الإنسانية والمكانية والزمانية وكذلك المستقبلية.

وهو ما يقدم خطابا إسلاميا واقعيا بما يعني اعتبار الواقع لا تحكيمه وبما يؤكد أن واقع المسلمين بل واقع النظام الدولي لا يزال في حاجة إلى تدبر ضمن منهاجية تعي أصول فقه الواقع وهو أمر يحيلنا إلى واحد من أهم مكونات المنظومة المقاصدية وهو المناط الذي يعد مكونا **سادسا** ضمن هذه المنظومة، ذلك أن الخطاب إذا لم يتوقف عند المناطات الكلية والجزئية فقد اضطربت في يده الكليات والجزئيات معا وهوأمر منهاجي يصوغ خطابا إسلاميا يتسم بأعلى درجات المنهاجية التي تندرج فيه الاحكام الكلية والجزئية والوقائع والحادثات وعمليات التنزيل فتؤكد بذلك بالإضافة إلى واقعية الخطاب على قدرته المنهاجية في إدراج وتسكين الكلي في الجزئي ضمن عمليات تحقيق المناط وتخريج المناط وتحرير وتنقيح المناط، فهذا التفكير بالمناطات يرشد العقل المسلم إلى نوعية من الخطاب من الواجب أن يؤصل لها ويتدرب عليها.

أما **سابعا** فإنه يتعلق بذلك بالضرورة التى يتعلق بهذا الخطاب والبحث في مآلاته الكلية وهو أمر يحيلنا إلى ضرورة أن يكون هذا الخطاب متسما بالدافعية والرافعية والجامعية والفاعلية، وهو ما يؤكد على تأثير هذا الخطاب في الواقع ليكون ناجعا وفعالا من الناحية النظرية والتأصلية ومن الناحية العملية والحركية.

وينضم إلى ذلك في البحث عن فاعلية الخطاب والرؤية الإسلامية في سياق ضرورات تأسيس خطاب حضاري إسلامي مستقبلي، مستقبلية هذا الخطاب الإسلامي لابد وأن تتحرك صوب الرؤية لحال المسلمين في عالم متغير ثم الانتقال من البحث في الحالة إلى البحث في المكامنة الحضارية وكذلك ضرورة أن نستشرف أصول التمكين الحضاري لرؤية إسلامية تنطلق في بنائها المعرفي على الحكمة وفي بنائها القيمي على العدل وفي أنساقها السلوكية على الرحمة وفي منظومتها الغائية

على المقاصد والقيم الكلية الحاكمة فالشريعة في مبناها وفي مسيرتها وفي تأثيراتها على مايؤكد الإمام «ابن القيم» (حكمة كلها، عدل كلها، رحمة كلها، مصلحة كلها)، إن خطابا يتحرى هذه الأمور حالا وواقعا، مستقبلا ومآلا إنما يشكل ضرورة تجديده ضمن اتصاف هذا الخطاب بأفقه وبقدرته على الدراسة المستقبلية وضمن إنشاء علوم للحركة وعلوم للتربية والتدبر.

وتكتمل هذه المنظومة بعنصر ثامن يتعلق بخطاب إسلامي حضاري يجعل محور اهتمامه البحث في الوسائل والأدوات والقواعد والآليات فيقدم بذلك رؤية إجرائية قادرة وفاعلة على ترجمة أصول الشريعة وكلياتها ومبادئها وقيمها إلى واقع حي معيش في إطار اعتصام ووصل بحبل من الله وحبل من الناس.

فقه الوسائل من الأمور الذي يجب أن يتجه إليها الخطاب الإسلامي لتكتمل عناصر هذه المنظومة لخطاب إسلامي تجديدي استراتيجي عمراني وحضاري.

وضمن هذه الخماسية يأتى **المكون الخامس** الذى يتعلق بالإشكالات الأجدر بالتناول، إنما يشكل أصول قواعد منهاجية تتحرك صوب هذه القضايا ضمن مناهج كلية ورؤية عمرانية وحقائق استراتيجية، تلك القضايا ليست بعيدة بأي حال عن منظومة الحوار على قاعدة من الندية والمسؤولية والفاعلية بحيث تشكل مدخلا حقيقياً للتعارف حول هذه القضايا التي تؤصل وتؤسس لعمران حضاري قويم.

ومن الجدير بالذكر أن هذه القضايا منها ما هو دائم يتجدد، ومنها ما يجب أن يؤصل معاني الرؤية المشتركة والمسؤوليات الإنسانية المشتركة ضمن قواعد منظومة الفطرة ونظام القيم، ومن هنا يحسن ألا نحدد هذه القضايا ضمن أجندة تابعة ولكن الأمر يتطلب تأسيس هذه الأجندة على أسس نابعة من حقائق العمران الحضاري وأصول ذلك الفقه الحضاري، ومن هنا فإن النظر المنظومي والاستراتيجي لبرنامج عمل هذه القضايا إنما يتطلب تمييزا وتدقيقا بين تلك القضايا التي تتعلق بعالم المسلمين وتلك القضايا التى تتعلق بعالم الغرب وكذلك عناصر قضايا التي تشير

إلى العلاقة بين عالم المسلمين والغرب، والعالم المتعلق بحزمة القضايا النوعية والتي تشكل اهتماما إنسانيا مشتركا بما يوضح الموقف الإسلامي الكلي والرصين والبصير، دون أن ننفي أن هذه القضايا على تلك المستويات الأربعة لابد وأن تتأثر طرحا وسياقا ببعضها البعض، وهو أمر كما أشرنا لا يمكن إلا أن نعتبره ضمن رؤية كلية استراتيجية حضارية ممتدة.

غاية الأمر بما يؤكده الخطاب التعارفي أنه يقوم على قاعدة من إدارة الخلاف والاختلاف وتحقيق أصول الفاعلية الإنسانية ضمن حوار بين الثقافات تتأكد فيه عناصر المسؤولية والفاعلية وهو أمر يرتبط بالخيار في مستقبل الإنسانية بين خيارين (حفاري القبور أم عمران الحياة) على ما يؤكد «جارودى».

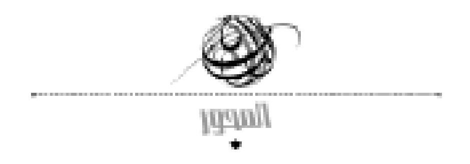
ولست أتردد حينما أقرر مع من يؤكد بأن طبيعة مشكلاتنا حضارية : فرد فقد ذاته وأمة ضيعت رسالتها، وفي النهاية ومن منطلق المسؤولية فإنه من الضرورى تأسيس الإرادة وإعداد العدة ﴿ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة﴾[12]، وإن من عناصر المسؤولية كما يقول مصطفى صادق الرافعي : «أن تلبس كلماتنا معانيها من أنفسنا .. والكلمة من قائلها هي بمعناها من نفسه، لا بمعناها في نفسها» ﴿وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون﴾[13]، من حقائق المسؤولية كذلك أن يقوم العزم في وجه التعاون، والشدة في وجه التراخي، والقدرة في وجه العجز وبهذا يكون كل الناس شركاء متعاونين، وتعود صفاتهم الإنسانية وكأنها جيش عامل يناصر بعضه بعضا، وتكون الحياة مفسَّرة مادامت معانيها السامية تأمر أمرها، وتلهم إلهامها، وما دامت ممثلة في الواجب النافذ على الكل، والناس أحرار متى حكمتهم هذه المعاني، فليس حقيقة الحرية الإنسانية إلا الخضوع للواجب الذي يحكم والمسؤولية التى تدفع وترفع، وبذلك لا بغيره يتصل الناس جميعا اتصال الرحمة والتعارف في كل شي.

وغاية أمرنا في هذا المقام أن نؤكد أن عناصر المسؤولية المشتركة إنما تحدد الخيار بين أمرين لا ثالث لهما، بين زبد لا أثر له وبين نفع مقيم ومستقيم لا غنى عنه للبشرية، ﴿فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾[14].

❊ ❊ ❊

1 - سورة الإسراء، آية 13.
2 - سورة البقرة، آية 30.
3 - سورة الانعام، آية 21.
4 - سورة الانشقاق، آية 6.
5 - سورة الأحزاب، آية 72.
6 - سورة الإسراء، آية 70.
7 - سورة الجاثية، آية 13.
8 - سورة الإسراء، آية 13.
9 - سورة الإسراء، آية 15.
10- سورة هود، آية 61.
11- سورة التين، آية 3-6.
12- سورة التوبة، آية 46.
13- سورة الزخرف، آية 44.
14- سورة الرعد، آية 17.





القيم الإنسانية في مرتكزات الشريعة الاسلامية

جاسم محمد زكريا ◆

لاغرو أن البعد الإنساني في منظومة القيم الإسلامية؛ يقع في موضع القلب من رسالة الإسلام؛ وأن الإنسان المسلم ليبلغ من إسلامه بمقدار ما يتمثل تلك القيم في حياته، حتى يغدو الإسلام سلوكاً ومنهاجاً، فتكون وحدانية الله –سبحانه وتعالى– إيماناً يستقر في القلب ويصدقه العمل[1]، ثم تنتظم القيم في ترتيبٍ يحدد أولوياتها، إذا ما تعارضت في موقف ما، وتصبح عقيدة المسلم – إذا ما رسخت في قلبه – رقيباً يهديه إلى جادة الصواب، بل تضمن له ألا تتعدد معاييره الخلقية، فمعيار أمام السلطان، وآخر أمام الناس، وثالث حينما يخلو بنفسه[2].

أولاً: فرادة التوحيد

1- إن توحيد الله –سبحانه وتعالى– هو المصدر الأول لتحرير الإنسان من ربقة القيود التي اصطنعها، وهو منطلق المسؤولية والالتزام بالقيم؛ فالإسلام حسم

◆ أكاديمي من سورية .

الخصومة المصطنعة بين الدين والعقل[3]، وحرر الإنسان من أزمة الصدام بين الدين والعلم[4]، بل لم يفصل الأخلاق عن السياسة، لأن السياسة في الإسلام هي الأخلاق، لذلك فمكانة الأمة بين الأمم تحددها سلامة أخلاقها[5]، وإعمالها لمبدأ «السببية»، لأن إغفاله يجرح صحة الاعتقاد.

والتوحيد هو ركن الأركان في الإسلام[6]، وشرط التوحيد الإيمان بالله وحده لا شريك له، وتنزيهه عن كل صفة يتصف بها خلقه[7]، والإيمان بأن الله –سبحانه– هو مبدع هذا العالم وموجده وخالقه من العدم[8]. أي أن الإنسان، من حيث علاقته بالله –عز وجل–، عبد مملوك له ملكية حقيقية تامة، ومن ثم فهو مكلف بأن يأتي ما أمره، وينأى عما نهاه؛ إلا أن الله –عز وجل– لم يدفع الإنسان قسراً إلى تنفيذ أحكامه، بل جهزه بالعقل المميز بين كل من الخير والشر، ثم متعه بالقدرة على الاختيار في أن يستجيب لله –تعالى–، في الأمر الصادر إليه منه[9].

إن الله –سبحانه– أولى حرية الإنسان رعايته، بادئ ذي بدءٍ، في علاقته معه وهو الخالق، فلم يرغمه على طاعته، فأولى بالإنسان ثم أولى به، أن يمحص ملياً في طاعة الخلق، فقوام الحرية الحقيقية للإنسان هو القيام بمقتضيات العبودية لله، وقد أشار إلى هذا المعنى «ربعي بن عامر» في حديثه إلى أحد الملوك حين قال:

«إنما جئنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها»، وإلى هذا يشير محمد إقبال في قوله: «المسلم لم يخلق ليندفع مع التيار ويساير الركب، بل خلق ليوجه العالم والمجتمع والمدنية»[10].

2- لقد اقر المنصفون في كل ملة – حتى من المستشرقين – بأن التوحيد هو الأساس الذي أقام عليه الإسلام نجاح دعوته واستمرارها؛ إذ يقول مسمر: «إن التوحيد..كان السبب الأول في نجاح دعوة محمد ﷺ في عصرٍ ملت فيه الأمم خرافات علم اللاهوت»، ويقول رينيه ميليه: «لم يقرر الإسلام وساطة بين الله والناس، وأرجع الدين إلى حالته الطبيعية، ولم يأت بشيءٍ من تلك العقائد

الفلسفية، بل قال بكل وضوح : «لا إله إلا الله»[11]. أما روم لاندو، فيرى أن المسلم يستطيع التزام أحكام دينه، وهكذا ينعم بالأمن وطمأنينة النفس، ويبلغ مثل دينه الأعلى هنا على الأرض»[12]. ونخلص – مما تقدم – إلى أن التوحيد فطرة الله التي فطر الناس عليها[13]، وما نكسوا إلى ما هم فيه، إلا عندما تنكروا لها.

ثانياً: ضرورة العدل

1- إن العدل قيمة من القيم الإسلامية العليا، وإنما يتحقق العدل بإيصال كل حق إلى مستحقه والحكم بمقتضى ما شرع الله من أحكام، وما كانت مهمة الرسل إلا القيام بهذا الأمر وإنفاذه، وما ينبغي على أتباعهم[14]، إلا اتباعهم لقوله -تعالى-: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾(الحديد : 25)، بل إن الإسلام يوجب العدل ويحرم الظلم، ويجعل من تعاليمه السامية وقيمه الرفيعة من المودة والرحمة والتعاون والإيثار، ما يلطف الحياة ويؤاخي بين الإنسان وأخيه الإنسان، والإسلام لا يقف عند حد الإشادة بهذا المبدأ فحسب، وإنما جعل العلاقة بين الأفراد، وبين الجماعات، وبين الدول علاقة سلام وأمان، يستوي في ذلك علاقة المسلمين بعضهم ببعض، وعلاقة المسلمين بغيرهم، وعلى هذا روي «بالعدل قامت السموات والأرض تنبيهاً؛ أنه لو كان ركن من الأركان الأربعة في العالم زائداً على الآخر أو ناقصاً عنه على مقتضى الحكمة، لم يكن العالم منتظماً»[15].

2- فالعدل ليس شيئاً زائداً على الإسلام، إنما الإسلام هو العدل : تطبيق الإسلام وإقامة العدل شيء واحد«، لذلك فإن تحديد ما هو العدل وما هو الظلم والجور، إنما هو من شأن خالق الإنسان، ولا حق لمن سواه في أن يضع للناس مقياساً للعدل والظلم؛ إذ ليس من الممكن أن يضع الإنسان لنفسه نظاماً يتجرد فيه عن نقائصه البشرية ويحقق العدل»[16].

3- لقد قامت كل علاقة إنسانية في الإسلام على أساس العدالة، إذ إنها أمر الله الجلل، فقد سما على الإحسان إذ يقول -تعالى-: ﴿إن الله يأمر بالعدل

والإحسان ﴾(النحل:90)، لذا ينبغي لها النفاذ مع الأولياء، بل حتى مع الأعداء، إذ يقول -تعالى-: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنّكم شنآن قومٍ على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾(المائدة:8). وقوله -تعالى- في الحديث القدسي عن النبي ﷺ : ﴿يا عبادي إني قد كتبت العدل على نفسي فلا تظالموا ﴾[17]. كما تضافرت الأحاديث النبوية على وجوب العدل، إذ يقول الرسول الكريم ﷺ: «من مشى مع ظالم فقد خرج من الإسلام».

4- فالإسلام أمر بالعدل أمراً عاماً، دونما تخصيص بنوع معين، ولا بطائفة دون أخرى، لأن العدل نظام الله وشرعه، والناس عباده وخلقه[18]، وما يراد منهم أن يقرروا بإرادة حرة واعية، سبيل العدل سلوكاً في حياتهم وتصرفاتهم، ولا تحملهم كثرة الظلم على اليأس، ولا تخرجهم قلة العدل عن اعتقاده والعمل على نصرته، فأصحاب السلوك العادل، غرض للمحن في كل زمن، فالعدل هو الغاية من رسالات الله -تعالى-، والإقتداء هو السبيل؛ لإقامة القسط وحفظ الحقوق، وإلا فالقضاء - كما حدده الإسلام - هو السبيل إلى ذلك[19].

ومما لاشك فيه؛ أن رسول الله ﷺ أرسى ركائز العدل في النفوس سلوكاً وأفعالاً، تركت عميق الأثر لدى الهداة من هذه الأمة، ونهضت الدولة الناشئة - ويكأنها أمة راشدة - تحمل للعالم رسالتها الخالدة؛ لتقيم صرحاً شامخاً للعلاقات الراقية بين الأمم[20]، ونورد قبساً من النماذج الخالدة للسلوك العادل:

في العلاقات الدولية «قصة سمرقند»

عندما ولي عمر بن عبد العزيز أمر الخلافة، وأنس الناس عدله، تقدم نفر من أهل «سمرقند» بشكوى إليه مفادها: أن بلادهم فتحت ظلماً، إذ إن قتيبة بن مسلم الباهلي فاتح تلك البلاد لم يخيّرهم بين «الإسلام والمعاهدة والقتال»، كما جرى العرف الإسلامي بذلك، فاستمع عمر إليهم وأشكاهم، ولم يكتف بذلك، بل كتب إلى واليه هناك قائلاً: «إن أهل سمرقند شكوا ظلما وتحاملاً من قتيبة عليهم، حتى أخرجهم من أرضهم، فإذا أتاك كتابي فأجلس إليهم القاضي، فلينظر في أمرهم فإن

قضى لهم. فأخرج العرب إلى معسكرهم، قبل أن يظهر عليهم قتيبة فأجلس الوالي لهم القاضي «جميع بن حاضرٍ البادي». فقضى أن يخرج العرب إلى معسكرهم وينابذوهم على سواء فيكون صلحاً جديداً، أو ظفراً عن عنوة، ولكن أهل سمرقند، وقد أكرمهم عدل الإسلام – على الرغم من قوته – آثروه بما قد كان[21].

وحينما أرسى الإسلام دعائم العدل، فإنه دك قواعد الظلم، واستعظم وزر الظالمين فلعنهم قال –تعالى–: ﴿أن لعنة الله على الظالمين﴾(44:الأعراف)، وتوعدهم بسوء العاقبة قال –تعالى–: ﴿يوم لا ينفع الظالمين معذرتهم ولهم اللعنة ولهم سوء الدار﴾(52:غافر)، أفراداً كانوا، أم شعوباً وقبائل وقرى، بحسب التعبير القرآني، أو دولاً بحسب الاصطلاح المعاصر. إذ قال –تعالى–: ﴿وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعداً﴾(59: الكهف).

من أجل ذلك؛ فإن تحريم الظلم، يفرض السعي إلى العدل، وعدم الركون والتهاون مع الظلم، لأن إقامة العدل واجب، إذ حذرنا رسول الله ﷺ من ذلك، حينما قال: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه يوشك أن يعمهم الله بعذابٍ من عنده»[22].

ثالثاً: كرامة الإنسان

من المسلم به أن الإسلام لم يأت لإرادة فرد أو أسرة، ولم تقرره طبقة أو يفرضه حزب، وإنما جاء لإرادة الله الذي أراد به هداية البشر، فالإنسان ليس ندّاً لله، بل خلقه الذي كرمه وفضله على كثيرٍ من خلقه، والقرآن الكريم حفل بمظاهر الحفاوة الإلهية بالإنسان؛ ولعل من أهم هذه المواضع:

1- تمييزه بالعقل وخلقه في أحسن تقويم، إذ يقول –تعالى–: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾(4: التين).
2- استخلافه في الأرض، إذ يقول الله –تعالى–: ﴿وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفةً﴾(30: البقرة).

3- تسخير الأرض، بل الكون بكل مفرداته له، إذ يقول الله -تعالى-: ﴿الله الذي خلق السموات والأرض وأنزل من السماءِ ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم وسخّر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخّر لكم الأنهار وسخّر لكم الشمس والقمر دائبين وسخّر لكم الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار﴾(32-34: إبراهيم).

4- سنَّ له تشريعاً، ينظم شؤون حياته[23]، منذ أن كان جنيناً في بطن أمه إلى ما بعد الموت[24]؛ وأولى الحياة، وحق الإنسان في الحياة منتهى الرعاية، واعتبر العدوان عليه عدواناً على البشرية جمعاء، إذ يقول -تعالى-: ﴿من قتل نفساً بغيرِ نفسٍ أو فسادٍ في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾(32: المائدة)، وقول الرسول ﷺ حين سئل عن الكبائر فقال: «الشرك بالله، وقتل النفس، وعقوق الوالدين»[25]. وشرع الإسلام القصاص من المعتدين، بل أباح الحق في الدفاع عن كافة الحرمات، التي يعيش بها ولها الإنسان، والمسماة تسمية جامعة مانعة بالكليات الخمس[26].

إن إعلاء الإسلام لشأن الإنسان فرداً، لا يضارعه سوى ما أولاه من عناية بوحدة الإنسانية، وحرصه على إعلاء مبدأ الإخاء والمساواة بين البشر جميعاً، الذي تجلى في خطاب النص القرآني[27]، إذ يقول الله -تعالى-: ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفسٍ واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً﴾(1:النساء).

ولا مراء في أن تكريم الإسلام للإنسان رافقه حياً وميتاً، فنهى عن سب الأموات ونبش قبورهم، وأمر بالقيام للجنائز إذا مرت، إذ يروى أنه مرت جنازة يهودي، فوقف لها النبي ﷺ، فقيل له: إنها جنازة يهودي؛ فقال: أو ليست نفساً؛ وتكرّس منهاج الرسول ﷺ في هذا الباب، وأسهم الاقتداء به في صنع الصحف البيضاء في التاريخ العالمي بأسره[28]؛ ومما يروى في هذا المقام – عن الفاروق عمر رضي الله عنه أنه قد استأذن عليه بلال الحبشي وأبو سفيان، فدخل من يقول له: بالباب أبو سفيان وبلال، فغضب عمر لتقديم اسم أبي سفيان على بلال..وأذن لبلال، لسبقه بالإسلام على المتأخرين عنه، وإن علت أنسابهم.

رابعاً : نهائية الإسلام

إن الإسلام هو النظام الوحيد في العالم، الذي يتسم بمصدرية إلهية مباشرة غير محرفة ولا مبدلة؛ لأنه رسالة السماء النهائية، التي سعت لإيصال البشرية كلها إلى مرحلة الرشد، وتميزت بربانية المصدر والمنهج، وربانية الغاية والوجهة»[29]، إذ يقول -تعالى-: ﴿وأنّ إلى ربك المنتهى﴾(42 : النجم)، وقوله -تعالى-: ﴿يا أيها الإنسان إنّك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾(6: الانشقاق).

وتتجلى نهائية رسالة الإسلام فيما يلي:

1- إقرار الإسلام بالنبوات والرسالات السابقة عليه، إذ يقول -تعالى-: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحدٍ من رسله﴾(285: البقرة)، بل اعتبر ذلك من أركان الإيمان به، فكفل بذلك الحرية الدينية لغير المسلمين في قوله -تعالى-: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾(256:البقرة).
2- شمولية العقيدة الإسلامية لكل القضايا الكبرى، التي شغلت الفكر الإنساني وما زالت مثل: «الألوهية، المصير، النبوة، الكون».
3- خصوصية المصطلحات الإسلامية لكل الظواهر الإنسانية والكونية، لا تقدح في نهائية الرسالة الإسلامية وشمولها، لأنها – وإن كانت للناس أجمعين – جاءت في مبتداها للعرب وعلى نبيٍّ منهم، وجاء القرآن الكريم بلسانٍ عربيٍّ مبين، وهذه الحقيقة أعلنها القرآن الكريم في مواضع كثيرة منها قوله -تعالى-: ﴿وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً﴾(7:الشورى) وقوله أيضا: ﴿قرآناً عربياًغير ذي عوج﴾(28:الزمر).
4- فعالية الإسلام وقدرته على أن يقدم الهدي إلى الناس أجمعين، ليغدو ضمير البشرية الجديد، ونظن أن الله -سبحانه وتعالى- أدخر لرسالته خيراً كثيراً في الغد الآتي.

* * *

1 - يقول -تعالى-: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبن لهم أنه الحق﴾(53:فصلت).

2 - انظر: زكي نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، 1999م، ص103 وما بعدها.

3 - انظر: عبد الحليم عويس، الإسلام حسم الخصومة المصطنعة بين الدين والعقل، مجلة الوعي الإسلامي، العدد 406، جمادى الآخر1420؟، ص34.

4 - يقول -تعالى-: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾(28:فاطر). وكذلك قوله -تعالى-: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾(19:محمد).

5 - وإذا كنا نأسى لحال الهوان الذي أضحت عليه الأمة؛ وإذا كان البعض يذرع العالم - بحثاً عن الأسباب - جيئة وذهاباً؛ دونما تعريجٍ على المأزق الحقيقي، فإننا - وبكلمةٍ واحدة - نعزو الأمر لخللٍ أصاب الأمة في أخلاقها، ولله در أحمد شوقي في قوله :

إنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

6 - قال -تعالى-: ﴿وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم﴾(163:البقرة).

7 - قال -تعالى-: ﴿قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد﴾(1-4: الإخلاص).

8 - انظر: أنور الجندي، عالمية الإسلام، دار المعارف، 1977م، ص24.

9 - انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1995م، ص29 وما بعدها.

10- انظر: أنور الجندي، المرجع السابق، ص28و ص24.

11- انظر: أنور الجندي، المرجع السابق، ص26.

12- انظر: روم لاندو، العرب والإسلام، ترجمة: منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1962م، ص52.

13- انظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، 1977م، ص13.

14- انظر: السيد سابق، فقه السنة، المجلد الثالث، الفتح للإعلام العربي، الطبعة الشرعية رقم20، 1997م، ص273.

15- انظر: معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم، للعلامة الراغب الأصفهاني، تحقيق: نديم مرعشلي، دار الكاتب العربي، 1972م، ص336.

16- انظر: أبو الأعلى المودودي، مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة، مرجع سابق، ص130-131.

17- انظر: الشيخ محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، 1415-1995م، ص36.

18- انظر: الشيخ محمد شلتوت، الإسلام عقيدة و شريعة، دار الشروق، الطبعة16، 1992م، ص445.

19- انظر: القصيبي محمود زلط و مصلح سيد بيومي، مع الأسوة الحسنة، الطبعة الأولى، دار القلم، الكويت، 1981م.

20- فالشريعة الغراء تضمنت كل ما يتعلق بأصول الحياة وفروعها، إذ يقول -تعالى-: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾(89: النحل)، ويقول: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾(38: الأنعام)، ويقول أيضا:

﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾(44: النحل)، لذلك - وعلى هدي التشريع - أرسى العلماء المسلمون دعائم نظرية الإسلام في تنظيم العلاقات بين الأمم والشعوب. لتفصيلٍ أدق وأعمق، انظر: أحمد أبو الوفا، أثر أئمة الفقه الإسلامي في تطوير قواعد القانون الدولي والعلاقات الدولية، مركز جامعة القاهرة للطباعة والنشر، 1997م، ص20.

21- انظر: الإمام البلاذري (أحمد بن يحي بن جابر)، فتوح البلدان، حققه عبد الله أنيس الطباع وأخوه عمر، دار النشر للجامعيين، بيروت، 1957م، ص592. وعلى غير مقارنة؛ تذكر لنا كتب التاريخ الغربي قصة غزو «سيليزيا»؛ من قبل أحد ملوك بروسيا خلافاً لمعاهدة بينهم، وقد ذكّره أحد أفراد حاشيته بعدم مشروعية الغزو، فأجابه: بعد الانتصار، لن نعدم متحذلقاً مثلك يثبت مشروعية فعلنا.

22- انظر: يوسف القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، 1977م، ص53.

23- يقول محقاً - في ذلك - الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: «فمن كان موقناً - كما هو شأن كل مسلم - بأن للإسلام مصادره الثابتة المتفق عليها، وأن لهذه المصادر ثمرات علمية يانعة، تتمثل في الأحكام الفقهية..فلسوف يذعن لهذه الأحكام»، انظر: كتابه الجهاد في الإسلام، مرجع سابق، ص4.

24- لمزيدٍ من التفصيل في هذا الباب، انظر: السيد سابق، مرجع سابق، ص286.

25- انظر: صحيح مسلم، بشرح النووي، المجلد الأول، مرجع سابق، ص359.

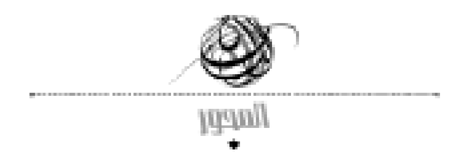
26- انظر: السيد سابق، مرجع سابق، ص7.

27- ومن مظاهر التكريم في النص القرآني، أن وردت كلمة الإنسان 63 مرة وكلمة الناس 240 مرة، كيما يكون هذا برهاناً للإسلام بأنه دين الإنسان في كل أطوار حياته، ودين الإنسانية. انظر: يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص53.

28- انظر: محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص23.

29- انظر: يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص9و35.





الآخر والأنا في الوعي العربيّ المعاصر

عبد الإله بلقزيز ◆

1- وعيُ الآخر

غالباً ما كانت الرِّحْلة في الثقافة العربية الوسيطة المناسبة الأهمّ لاكتشاف الآخر والتعرُّف إلى منظومة أفكاره وعوائده وتقاليده ونظرته إلى العالم. والآخرُ – في الأعمّ الأغلب – هو المختلِفُ في المِّلة. ومع أنه كان في وسع المسلمين أن يتعرفوا إليه في ديارهم الزاخرة بالملل والنّحل، وأن يدوّنوا بدقةٍ عالية عقائدَهُ وآراءَهُ، ويَتَمَيَّزُوا فيها الفوارق والفواصل عمَّا اعتقدوهُ هُم وأخذوا به...، إلا أن ذلك ما كان يكفي ليعوِّضهم عن الحاجة إلى اكتشافه بعيداً عن حَوْمَةِ الإسلام، أي حيث يقيم في عُقر داره كصاحب سيادةٍ لا كجماعةٍ مِلّية صغرى داخلةٍ في ذمَّة الإسلام. ولقد كان من الطبعي أن يَبْدُوَ الآخر أكثر اختلافاً كلّما بَعُدَ عن جغرافيا الإسلام، لأن الآخر الذي يعيش في كنف المجتمع الإسلاميّ يظل – رغم الاختلاف المِلّيّ – جزءاً من منظومة ذلك المجتمع الذي رسَخَتْ فيه مع الزمن تقاليدُ التعدّد والتنوع. ولذلك اكتسبت نصوص الرِّحلة في التاريخ الثقافي العربي طعماً خاصّاً، وكانت مرآةً قرأ

◆ مفكر من تونس .

فيها المسلمـون ملامح مجتمعاتٍ أخرى خارج دار الإسلام، لِتُنْتِجَ في وعيهـم مفهـوم الآخر.

لم يختلف الأمر كثيراً في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة: ظلت الرّحلة وسيلةً لاكتشاف الآخر (غير العربيّ أو غير المسلم)، ومادةً يُطِلُّ منها المجتمع والثقافة علـى العـالم المختلِف لـذلك الآخـر. ومثـل الأولى، لم تـكـن معاينـةُ العرب في مجتمعاتهم لعساكر الآخر (الأوروبي) ومستوطنيه، وأنماط سلوكهم، وطرائقهم في التفكير أو في العمل، لتعوِّض عن الحاجة إلى اكتشاف هذا الآخر في موطنه. وليس يغيِّر من الأمر في شيء أن الآخر المقيم في ديار العرب والمسلمين لَمْ يمثِّل جماعة مِلّية صغرى داخل «الجماعة الوطنية» - كما كان حال جماعات الملل والنِّحَل في الماضي - وأن اكتشافه في موطنه أدْعى إلى تمييزه، عن تلك الجماعات الداخلية، ذلك أن قوة الأوروبيين في مجتمعات العرب المحدثين كانت وحدها تكفي لِتَحْمِل الأخيرين على التعرُّف إلى تلك المجتمعات والدول التي أتى منها العساكر والمستوطنون وفرضوا أنفسَهم وشرائعَهم في الحياة على المسلمين.

اختلف الأمر هنا قليلاً في اكتشاف ذلك الآخر ووعيه. كان الرّحالةُ العرب والمسلمون القُدَامى أقلَّ شعوراً بالدُّونية تجاه الآخر من رحالة القرن التاسع عشر. لم يُخْفوا انبهارهم به - كما نلحظ ذلك عند البيروني[1] مثلاً - لكن هذا الانبهار ما بَلَغَ يوماً حدَّ الشعور بتفوُّق حضارته أو ثقافته على حضارة أو ثقافة المسلمين، ولا قادهم إلى الاعتقاد بوجوب اقتدائه وتقليده. أما رحّالةُ القرن التاسع عشر، ومثقفو هذه الفترة عموماً، فكانوا أكثر شعوراً بالنقص تجاهه، وأكثر انبهاراً بنموذجه الحضاريّ والثقافيّ، وأبعد في التعبير عن الحاجة إلى العمل بما أخذ به من مبادئ ووسائل كي ينتهض ويَحْصُل له السَّبْقُ والتفوُّق.

وليس من شك في أن قيمة اكتشاف الآخر من خلال معاينته في موطنه، وتدوين معطيات تلك المعاينة، تتبدَّى على نحوٍ أوضح حين ندرك أن من نتائج تلك المعاينة (أو المشاهدة) تبديد الصُّوَر النمطيّة التي كوَّنها العربيّ عن ذلك الآخر: قديماً

وحديثاً. وهو تبديدٌ لا يصحِّح نظرةً فحسب، بل ينْقُل المعرفة العربية بالآخر إلى مستوًى نوعيٍّ يتضاءل فيه ثِقْلُ القبْليات والأحكام المسبقة، ويرتفع فيه معدَّل الانتباه لأدق التفاصيل. وإذا كان مِمَّا يَخْرُج عن دائرة الاستغراب أو الاستفهام أن درجة التحرُّر من أحكام الصُّور النمطية المكوَّنَة عن غير المسلم في العهد الوسيط، وأن مستوى الانتقال بوعيه بعيداً عن ثِقْلِ تلك القبْليات والمسبقات، كَانَا دون ما أصبحا عليه اليوم (= بسبب شعور مثقف ذلك العهد بمركزية الإسلام في العالم وتفوُّقه على سائر الأديان والحضارات)، فإن مستوى تحرُّر المعرفة العربية الحديثة بالآخر من ثقل الصُّوَر النمطية والأحكام الجاهزة المكرورة ليس يعلو كثيراً عن سابقه: ليس لأن المثقف الحديث ما زال مسكوناً بفكرة تفوُّق الإسلام والأنا الحضارية – مثلما كان سَلَفُهُ في الماضي – وإنما لأنه ما بَرِحَ يعتقد بإمكانية استعادة مجد الماضي في المستقبل، وبإمكانية ممارسةِ ممانعةٍ ناجحة ضدّ الاعتراف بالهزيمة الحضارية أمام الآخر.

من تحصيل الحاصل القول بأن هذا الاستنتاج لا يَصْدُق على أصناف المثقفين كافة، حيث التفاوُتُ بينهم في التمسك بموارد التاريخ والموروث الحضاريّ كبير؛ لكن القارئ في خطاب أكثرِ المنفتحينَ منهم على الثقافة الأوروبية يَعْثُر على مُشْتَرَكٍ – صريحٍ أو مُضْمَرٍ – بينهم وبين الأصاليين يَجْمَعُهم على رأيٍ واحد: حاجة العرب إلى استئناف دورهم الحضاريّ والخروج من غياهب التأخُّر والانحطاط، وشعورهم بأن هزيمة مجتمعاتهم أمام الآخر ليست مدعاةً إلى التسليم بها، بل دافعةٌ إلى نقْضِها. وغنيٌّ عن البيان أن مجرَّد التمسك بفكرة الاستمرارية التاريخية – على اختلافٍ في فهمها – يرفع من درجة الانتباه إلى الأنا في علاقتها بآخرٍ تَعِيهِ بوصفه كذلك: أي من حيث هو آخر.

تبدو فرضية الاستمرارية التاريخية في خطاب الأصاليين أشبه ما تكون بالعقيدة في الحدّ الأقصى من التعبير عنها: لا تُزَحْزِحُ الإيمانَ بها معايَنَةُ الفارق الحضاريّ بين أحوال المسلمين وبين ما هي عليه مدنيَّةُ الغربيين[2]، لأن هذا الفارقَ مُدْرَكٌ بوصفه تعبيراً أميناً عن فداحةِ ما يقود إليه انحرافُ المسلمين عن جادَّة

العقيدة التي صنعتْ لهم في التاريخ مركزيةً حضارية في الماضي. يتحوَّل تفوُّق الآخر، هنا، إلى مبرِّرٍ إضافي للدعوة إلى استعادة المسلمين نهج التزامهم بخطّ العقيدةِ والتاريخ لاستدراك ما أضاعَهُ عليهم انحرافُهم عن جادَّته واللَّحُوق بذلك الآخر. وما كان مُسْتَغْرباً، إذن، أن يذهب قسمٌ من الآخذين بهذه المقالة إلى حسبان تفوُّق الآخر ممَّا حَصَلَ لهُ وتحقَّق بنهجه سبيل الإسلام من دون أن يكون مسلماً. وكم كان دالاًّ أن يُدْرَك التقدُّم الأوروبي، لدى قسمٍ من دعاةِ الأصالة، بحسبانه تطبيقاً لمبادئ الإسلام التي ذَهَل عنها المسلمون وأخذ بها الأوروبيون!

وقد تبدو الفرضيةُ إياها، في الخطاب (الأصالي) نفسِه، مجرَّد ميكانيزمٍ دفاعيّ يُبديه الحاملون لهذا الخطاب في وجه تفوُّق الآخر. يتحول القول بالاستمرارية التاريخية – هنا – إلى ممانعة (فكرية ونفسية) ضدّ الاعتراف بالهزيمة الحضارية أمام مدنيَّة ذلك الآخر وثقافته. لكن هذه الممانعة نفسها ليست دائماً بعيدة عن أن تكون محضَ مكابرةٍ تنطوي على وعيٍ شقيّ أو موقفٍ جريح يستنزفُه – نفسيّاً – الشعورُ بتفوُّق الآخر وغلبته. وكم هو زاخرٌ تراثُ الفكر العربي الحديث والمعاصر بالمقالات الذاهبة هذا المذهب من الممانعة المنكسرة من الداخل!

أما الفرضيةُ عينُها في خطاب الحداثيين، فكانت أقرب إلى الفكرة الاستنهاضية من أية فكرةٍ أخرى. فالمعظَمُ منهم يدرك أن المدنيَّة الغربية أحدثت قطيعةً في التاريخ مع ما قبلها، وأَنْهَتْ أيةَ فكرةٍ عن استمراريةٍ تاريخية أو حضارية لمجتمعٍ أو ثقافةٍ خارج حظيرة الغرب (= أوروبا آنذاك). لكن مقالتهم في التقدم ما كانت لتبرّر نفسها لجمهور المخاطَبين بها إلاّ من طريق دغدغة الشعور الجمْعيّ العميق بالسابقة الحضارية للقول من ثمة – وبالاستنتاج المُرتَّب – بأن في وسع العرب اليوم أن يستأنفوا ما بدؤوه من مغامرةٍ نهضويةٍ في الماضي. ولا تكاد تكشف هذه المقالة الاستنهاضية عن حدود اعتقادها بفكرة الاستمرارية التاريخية، وصدق ذلك الاعتقاد، إلاّ حين ترسُم لمشروع التقدم سبيلاً وحيداً هو عينُه السبيل الذي قطَعَهُ الآخر على طريق النهضة.

في كل حال، أتتِ الصلةُ بالآخر من خلال الرحلة والمعاينة والمقارنة تؤسّس فكرة (هذا) الآخر في الوعي العربيّ، وتُنبِّهُ إلى الفجوة التي تفصل مجتمعات الإسلام عن مدنيَّته وعن منسوب التقدُّم لديه، فتنزِّلُه منزلةَ الميزان الذي يكيلُ به المسلمون ليعرفوا مقدار ما في حوزتهم من أسباب الكينونة التاريخية والحضارية. لكن قراءة الآخر تتحوَّل – في الوقت نفسِه – إلى مناسبةٍ لقراءة النفس والذات في مرآته، أو قُل إلى مناسبةٍ تكتشف فيها الذات نفسَها في غَيْرِيَّةٍ – أو مغايرةٍ – ذلك الآخر لها.

2- الوعي الذاتي

ليس من كبيرِ مسافةٍ بين مأثورٍ شعريٍّ عربيٍّ يذهب إلى أنه: بضدِّها تتحدَّدُ الأشياء، وبين موضوعةٍ هيغلية تقرِّر أَن الآخر هو الذي يحدِّدُ الأنا، أو أن الوعيَ الذاتيَّ (= الوعي بالذات) يَنْجُم عن – ويتحصَّل من – وعي الآخر. تجتمع العبارتان على القول بجدليةٍ تؤسِّس الحَدَّ (= التعريف) والماهية، أو قُلْ بجدليةٍ تتعيَّن بها الأنا. ليس مهمّاً أن يكون التطابق ناجزاً – هنا – بين فطنة أبي الطيب المتنبيّ وبين ديالكتيكية هيغل في تعيين الأشياء والذوات والصِّلات بينها، بقدر ما يَهُمُّ التشديد على أن تعريف الذات والوعي الذاتي ليس فعلاً بسيطاً يجري بالبداهة، بل فعْلٌ مركَّب وحاصلُ علاقةٍ جدلية بين حدَّيْن متغايريْن. أو قُلْ: إن من الطبائع في حركة الواقع والوعي أن الذات لا تنتبه إلى نفسها، أو لا تكاد تعي نفسَها كتغايُرٍ أو مغايرةٍ، إلا متى اصطدمَتْ بغيريتها، أي بآخرٍ يدفعها إلى الشعور بإِنِّيَتِهَا أو باختلافها وتمايُزها.

الهوية بهذا المعنى، وخلافاً للمأثور من الاعتقاد في هذا الباب، ليست معطًى قبْليّاً ناجزاً يَحْصُل بمحض التأمُّل الذاتي أو التأمّل في الذات، أو بمحض الاستذكار والاسترجاع. إنها ثمرةُ جدليةٍ تَضَعُهَا في مقابل ما يخالفها، أو قُل تضعها في مقابل ما تَعِي أنه يخالفُها، فيحصُل من وعيها بمخالفته إياها وعيُها بنفسها كماهية – أو هويةٍ – مختلفة. وهكذا لا يكون الآخر آخراً لأن الأنا تراه كذلك (آخراً)، وإنما تكون الأنا أناً لأنها تعي نفسَها كذلك (أي أنا) من خلال آخرٍ ينبِّهُها إلى نفسها وإلى إِنّيَتِها، أو

قُل إن هذا الآخر يبدو لها كذلك (آخراً) لأنه يستثير فيها ماهيةً كانت مُضْمَرَةً، وكانت في حاجةٍ إلى مهمازٍ يوقِظُها كي تنتصب كينونة مقابلةً لكينونة ذلك الآخر.

ما الذي تتعرَّف فيه الأنا عن نفسها في حركة وعيها الآخر؟

تتعرف على جملةِ أبعادٍ يَصِلُ بينها ويَفْصِل أكثرُ من وجْهِ صلةٍ أو علاقة فثمة، على الأقل، أربع كيفيات يَحْصُل بها وعيُ الأنا لنفسها في تلك العلاقة: وعي الاختلاف في الماهية، ووعي صلات التشابه أو الاشتراك مع الآخر، والشعور المُفْرط بالتفوق، ثم الشعور الشّقيّ بالنقص.

قد يدفع الوعيُ بالآخر إلى إدراكه مختلِفاً وبرّانيّاً، أو – للدقة – إلى وعي الذات في اختلافها الماهويّ عنه. يرتفع حسّ المقارنةِ، في هذه الحال، ويرتفع معه معدّل الانتباه إلى الفواصل والتمايزات بين الماهيَّتَيْن. ينصرف الوعيُ عن البحث عن أية صلةٍ أخرى غير تلك التي تَتَظَهَّرُ بها الأنا ككينونةٍ مستقلةٍ ومغايرة عن آخَرِها الذي لا ترى فيه إلاّ ما يَدُلُّ عليها كذاتيةٍ غيرِ مشابِهة. يُغْرِي هذا النمط من الوعي بالاختلافِ والمغايرةِ بلعبةٍ أيديولوجيةٍ مأثورة في مثل هذه الحالات: الاستدعاءُ الكثيف للقرائن والأسانيد من الماضي، وتنزيلُها منزلةَ الشاهدِعلى ذلك الاختلاف. وهكذا لا يصبح اختلاف الأنا عن الآخر حالةً حديثةً أو معاصرةً حَمَلَ عليها وعيُ التبايُنِ بين الحدَّين (= الماهيتين) تحت وطأةِ ميلادِ فكرةِ الآخر في ذلك الوعي، بل يتحوَّل ذلك الاختلاف إلى «قانونٍ» تتكرَّر حقائقُهُ ومفاعيلُه في التاريخ، أو قُلْ يصبح (اختلافاً) له تاريخ! من يقرأ خطاب الأصالة في الفكر العربي، يَقِفُ على ذلك بالبيِّنَات: الغرب المختلِفُ اليوم والمُشْتَبَكُ معه في السياسة والاجتماع والثقافةِ وميادين القتال، هو نفسه «الصليبيّ» الذي نازله العرب والمسلمون في القدس والأندلس والبلقان! هل كان الإصلاحيُّ جمال الدين الأفغاني مثلاً – دون أن نذكرُ علماء الأزهر والزيتونة والقرويين والفقهاء المسلمين في كل مكان – بعيداً عن مثل هذا الاعتقاد؟!

ذلك وجْهٌ أوّل من وجوه الوعي الذاتي يقع فيه انْقِفَالُ الوعي على نفسه وإقامتُه البيْن مع ما يقوم مقام المقابِل للأنا. لكن وجهاً ثانياً من ذلك الوعي الذاتي – مقابلاً للأول – سرعان ما يظهر في صورةِ مَيْلٍ إلى البحث عن الجوامع والمُشتَرَكات بين الأنا والآخر. ينتبه الوعي العربي في هذه الحال – من إدراك الآخر – إلى ما في هذا الآخر ممّا يشبه ما عندنا. يلحظ، مثلاً، مقدار تشبُّع هذا الآخر بالإيمان بقوة العلم والمعرفة والتنظيم الاجتماعي والعدل...، فيتذكر أن هذه جميعَها من القيم التي تمسكت بها حضارةُ العرب والمسلمين وقامت عليها في ما مضى من زمن صعودها وسيادتها. يزداد الإعجاب – هنا – بالآخر كميكانيزم نفسيّ للتعبير عن الإعجاب بالأنا (الحضارية). وتلك حال مقالة الإصلاحيين الإسلاميين في القرن التاسع عشر[3]: التي ذهبت – أحياناً – إلى الاعتقاد بأن أوروبا لا تفعل أكثر من التزام النهج الذي رسمتْهُ تعاليم الإسلام وذَهَلَ عنه المسلمون. ثم لا يلبث هذا الوعي بالمشابَهَةِ والاشتراك أن يعبّر عن نفسه – لدى دعاة الأخذ عن أوروبا من المثقفين والمفكرين العرب – في صورة دفاع عن كونية القيم التي يحْملها الآخر ويحْملها معه قسمٌ من المجتمع العربي لا يحسب ذلك الآخر – لهذا السبب – برَّانياً عنه أو مجافياً لقيم شخصيته. في هذا النمط الثاني من الوعي الذاتي، تتضاءل إنِّيةُ الأنا – أو تَخِفُّ على الأقل – لِتُفْسِحَ المجال أمام إدراكٍ أكثر توازناً للذات وللعالم.

وقد يدفع الوعي بالآخر – ثالثا – إلى تنميةِ شعورٍ لدى الأنا بالتفوق (الحضاري أو الديني أو الثقافي أو الأخلاقي...). يَنْجم ذلك عن فِعْلِ مقارنةٍ يُجريه ذلك الوعي بين الأنا والآخر. لكنها، في الأعمّ الأغلب منها، تأتي في صورة مقارنةٍ انتقائية وأيديولوجية. إذ تَسْلُك المقارنة نهجاً ينقِّب عمّا يحسَبُه ذلك الوعي علاماتِ نقيصةٍ أو خَصَاصٍ في الآخر لتظهير ما في حوزة الأنا من عناصر الامتياز أو السَّبق: وفي هذا انتقائيَّةٌ واضحة. في الوقت نفسِه تصمت المقارنة – والوعي المتوسّل بها – عمّا في الأنا من نقصٍ أو فراغ، أو عمَّا لدى الآخر من عناصر تفوُّقٍ وامتياز. وفي هذا مسلك أيديولوجي صريح لا غبار عليه. وإذا كان من النافل القول إن هذه الكيفية من الوعي الذاتي لا تؤسّس مقالةً ذاتَ اعتبار: في ميزان المعرفة وفي مضمار وعي

جدلية الأنا والآخر وعياً تاريخيّاً وموضوعيّاً، فإنها لا تعبّر - في الوقت نفسه - سوى عن آلية دفاعية ضد الاعتراف باختلال التوازن في العلاقة بين الأنا والآخر من خلال ممارسة فعل المكابرة وتقمُّص دور المتفوق في هذه «المنازلة» - أو المقارنة - غير المتكافئة.

وأخيراً، قد ينتهي ذلك الوعي الذاتي إلى نمطٍ رابعٍ من إدراك الأنا في علاقتها بآخَرِها يميل إلى التعبير عن نفسه في صورةِ وعيٍ شقيّ (= الشعور بالنقص). في هذا الضَّرْب من الإدراك، لا يبدو الآخر قوياً فحسبٍ، ومتفوقا فحسب، بل تبدو الأنا على درجةٍ من الهوان والقصور إلى الحدّ الذي يتكوّن معه شعورٌ بالنقص والدونية تجاهه. يَنْجُمُ هذا الوعي، مثل سابقه، عن فعل المقارنة. لكنها المقارنة التي لا تكاد تنتبه كثيراً إلى ما في الذات من عناصر القوة وأسبابها، بل تنصرف إلى إحصاء مواطن القوة لدى الآخر، وإلى تظهيرها في مقابل أناً تبدو - أكثر فأكثر - مدعاةً إلى التشييع والرثاء. وعلى الرغم من أن هذا النمط من الوعي الذاتي يجانب السقوط في فعل المكابرة الذي ينغمس فيه سابقُه، ويجنح نحو إدراكٍ للذات أكثر تشبُّعا بالنسبية والحَيْدة والموضوعية، إلاّ أن شحنته الايديولوجية المتَّقدة لا تخمد سريعاً حين يميل باطِّراد إلى جَلْد الذات وتقريعها ووضْع ميراثها الثقافي والحضاري بين أصفادِ معيارية تبدو وحيدة هي معيارية الآخر[4]!

❉ ❉ ❉

يَتَحَصَّل من تقرير كلِّ بعدٍ من أبعاد التعريف (= تعريف الذات)، ويؤسِّسُهُ في الوقت نفسِه، خطابٌ ثقافيّ وفكريّ: يُنْتِجُ الوعيُ الذاتيُّ بالاختلاف في الماهية، المشدِّدُ على التفوق الحضاري والثقافي للأنا، خطابَ النرجسية والتبجيل الذاتي، المنغلقَ على النفس والمنكفئَ إلى الموروث مستكفياً به عن أيّ انفتاح هو - في حسبانه - في غَنَاءٍ عنه. إنه - بالتعريف - خطاب الأصالة. ويُنْتِجُ الوعيُ الذاتي بالمشابهة والاشتراك، المتراجعُ إلى فكرة القصور الذاتي، خطابَ الاستدراك والتماهي مع الآخر، الجانحَ نحو أوسع أشكال الانفتاح والتثاقف. إنه خطاب التقدم والحداثة.

بعيداً عن معايير القياس المعرفي لوجاهةِ أيٍّ من الخطابين المومأ إليهما، ثمة وجْهٌ ايديولوجي (أو وظيفي لهما) لا يجوز إهمالُه؛ لأنه صميميٌّ في تكوينهما، بل لعلَّه الأسُّ في ذلك التكوين. يؤدي الأول وظيفة الممانعة والاستنهاض: الممانعة ضدّ الشعور بهزيمة الأنا، واستنهاض قواها لردّ زحف مدنيَّة الآخر وقيمه. وأمّا الثاني، فيؤدي وظيفة التنوير إذ يحمل على عاتقه التعريف بقيم المدنيَّة الجديدة وثقافتها سعياً وراء توطينها في نسيج المجتمع والثقافة العربيَّيْن. وفي هذه الوظيفة أيضا مَلْمَحٌ استنهاضي يخاطب فكرة النهضة الثاوية في الوجدان الثقافيّ.

3- من جدليةٍ من الخارج إلى جدليةٍ من الداخل

القارئُ في جدلية الأنا والآخر في الوعي العربي قراءةَ تمحيصٍ ونقدٍ يَلْحَظُ – في جملة ما يمكنه أن يلحظ – أنها جدليةٌ بمعنًى وحيد، أي بمعنى أنها تقدّم نفسَها في صورةِ جدليةٍ تؤسِّسُ العلاقة بين حدَّيْن أو طرفَيْن مستقلَّيْن أو متمايزيْن (هما: الأنا والآخر). إذِ الوعيُ بطرفٍ منها يحصُل من خلال، وبواسطة، الوعي بالطرف الآخر. وبهذا المعنى، فهي جدليةٌ بسيطة أو غير مركّبة. وهي كذلك؛ لأن الغائب فيها هو الوعي بتلك الجدلية الداخلية التي تؤسِّس كلَّ حدٍّ من حدَّي العلاقة بين الأنا والآخر. إذِ الواحد من الحدَّين ليس بسيطاً، أي ليس وحدةً متجانسةً مُقْفَلَةً على معنًى وحيدٍ ومطلقة، بل ينطوي في ذاته على تناقضٍ داخليّ يؤسِّسه: هو نفسُ – أو قل هو مثيلُ – ذلك التناقض الذي يؤسِّس العلاقةَ بين الأنا والآخر فيضعها في صورةِ جدليةٍ بين حدّيْن، مع فارق «بسيط» هو أن هذا التناقض (الجديد) ليس بين حدَّيْن منفصلين. وهكذا لا يصبح أيُّ حدٍّ من حدَّيْ العلاقة – بهذا المعنى – وحدةً عضوية تنطوي على دلالةٍ نهائية، بل يتحوَّل – هو نفسُه – إلى علاقةٍ جديدة بين أكثر من معنًى ودلالة، أو – للدقة – بين معنَيَيْن ودلالتيْن منه تقوم بينهما صِلَةُ تقابُلٍ وتوتُّر.

ليستِ الأنا هنا متجانسةً إذن، أو ليس الوعيُ بها واحداً لدى جميعِ من يدركونها بوصفها كذلك، أي أناً. والأمرُ نفسُه يقال عن الآخر. فالوعيُ بهذا ليس

واحداً لدى من يحسبونه كذلك، أي آخر. ومعنى ذلك أن الذين سلَّموا من المثقفين العرب بوجود إشكاليةٍ فكريةٍ عنوانُها العلاقة بين الأنا والآخر، وخاضوا فيها من هذا الموقع الفكريّ أو ذاك، لم يعيشوها بحسبانها إشكاليةً بين حدَّيْن، بل من حيث هي تنطوي على تناقضٍ داخليّ في النَّظَر إلى كلٍّ من الأنا والآخر معاً. لنطالع، إذن، صورة هذه الجدلية الضمنية أو الداخلية التي تؤسِّس كل طرفٍ من طرفيْ علاقة الأنا والآخر.

أ- الآخرُ المتعدد أو جدلية المدنيَّة والسيطرة

لم يكنِ الآخرُ واحداً لدى تيارات الفكر العربي ولحظاته المعرفية كافة، ولا رُسِمَت عنه صورةٌ نمطية متكررةُ الملامح والقسمات في المقالات العربية الحديثة والمعاصرة. كان - بالأحرى - متعدّداً، بل متقابلَ الصور إلى حدِّ التناقض. لكنه لم يكن دارجاً في الوعي العربي أن يُدْرَكَ بوصفه كذلك، أي متعدِّداً. فالغالب على مقالات الفكر العربي أن تميل الواحدةُ منها إلى إدراكه في صُوَرِهِ - أو ماهياته - الواحدية، فتكوِّنَ حوله نظرةً متجانسة: قطْعية ونهائية، تقودها إلى إنتاج أحكامٍ معيارية حوله. ومعنى ذلك أن التعدُّد الذي ينطوي عليه ذلك الآخر في ذاته، أي التعدُّد فيه بوصفه واقعاً موضوعيّاً، لم يترجم نفسَه في الوعي به من قِبَل المثقفين والمفكرين العرب - الذين شغلهم سؤال الآخر - من التيارات كافة بوصفه وعياً متعدّداً أو جدليّاً.

وَقَعَ تعيينُ الآخر بصفاتٍ متعددة ومتضافرة في المعنى والدلالة لدى كل تيار من تيارات الوعي العربي. فهو الغرب الذي يقابل الشرق؛ وهو الصليبيّ الذي يقابل الإسلام؛ وهو الاستعمار الذي يستبيح ديار العرب والمسلمين ويذيق أهلها الهوان؛ وهو عالَمُ الكفر الذي يَتَهَدَّدُ عقيدة المسلمين بالهدم ونظامَ القيم لديهم بالمسخ والفَتْك؛ وهو عنوان السيطرة والهيمنة والبطش والاستعلاء ونزعات التفوُّق والمركزية الذاتية... إلخ. إنه كل هذا وأكثر في خطاب الأصاليين أو دعاة الأصالة، ممَّن أبدوا ممانعة ضدّ الاعتراف به ككينونةٍ متفوقة تُمْلي على المهزوم شروط المنتصر.

في المقابل، أطلق عليه الحداثيون، أو دعاة الحداثة والمعاصرة، صفاتٍ نقيضاً. فهو المدنيَّة المتحضرة التي تفضح ما دُونَهَا؛ وهو فكر الأنوار ومبادئ الثورة الفرنسية؛ وهو العقل والعلم والقوة والتنظيم؛ وهو الصناعة والإنتاج؛ وهو الحرية والتسامح؛ وهو الدولة الوطنية الحديثة؛ وهو الفرد المتحرر من الخوف والخرافة والتقليد وثقل القيم البائدة والمواريث؛ وهو كل ما يرمز إلى التفوق والشفوف واقتحام الآفاق. إنه العالمُ المثال الذي ينبغي أن يُقْتَدى.

من الثابت لدينا أن أنماط التعيين هذه، في تناقضها واختلافها، لم تكن شاملةً أو شموليةً في وعيها ما تُعيِّنُه وتُسَمِّيه. إن الواحد منها يَلْحَظُ جوانب في ذلك الآخر من دون أخرى. وإن حَصَل ووجَدَ نفسَه منساقاً إلى المبالغة في التشديد على جوانبَ بعينها مع حصول وعيه بغيرها أو بنقيضها، مال إلى السكوت عن الثانية وطمْسها، أو – على الأقل – إلى التهوين منها واستصغار شأنها وعدِّها في باب الاستثناء الذي لا تَنْتَقِضُ به قاعدة. وعندي أن ذيْنك النمطين من الإدراك الأحادي للآخر يجافيان حقيقته الموضوعية ويَذْهلان عن إدراكها في تعدُّدها، أو قل في ازدواجها، وتناقضها. ومن النافلِ القولُ إن نقد تَيْنك النظرتيْن المتنابذتين إلى الآخر هو المدخل المعرفي الضروري إلى إعادة بناء وعيٍ موضوعيّ به.

ليس صحيحاً أن الغرب (الآخر) هو – حصراً – الاستعمار، والغزو، والسيطرة، وحبّ امتلاك العالم، والتفوق، والاستعلاء، والعنصرية، والعداء للدين وللإسلام بوجهٍ خاص...؛ كما تَرِدُ أوصافُه في مفردات خطاب الأصالة، بل هو – أيضاً – العلم، والعقل، والحرية، والمدنية، والتنظيم، والإنتاج. في المقابل، ليس الغرب هو – فقط – فلسفة الأنوار، والثورة الصناعية، ومبادئ الثورة الفرنسية، والنظام السياسي الحديث القائم على الدستور والحريات...، على ما يلحظ خطابُ الحداثة ذلك حصراً، وإنما هو – كذلك – تلك الرأسمالية المتوحشة الزاحفة بجيوشها إلى أسواق عالم «ما وراء البحار»؛ وتلك الفكرة العنصرية (المركزية الأوروبية) عن «تفوق» «الرجل الأبيض»؛ وذلك الخيال الجَمْعيّ، الذي جَهَّزَتْهُ روايات الحروب الصليبية والصدام المسيحيّ الإسلاميّ في الأندلس والبلقان،

والآتـي إلى ديـار المسـلـمين لـلـثأر والـقِصَاص؛ وذلك الـقمع البربـريّ لشعـوب المستعمرات الذي بَلَغَ حدود الإبادة الجماعية!

وبالجملة، إن الآخر هو هذا وذاك في الآن نفسِه، ولا يَقْبَل التجزئة على إدراكيْن أحاديَّيْن. إن الذين أَغْلَظُوا في السباب والشتم والنَّكير وهُمْ يصفونَه، لم يقولوا إلاّ نصف الحقيقة: لم يقولوا: إنه كان كذلك -في الأعمّ الأغلب من سلوكه- في ديارهم فقط، ولم يكن أمرُه كذلك في عُقر داره. والذين أغدقوا عليه آيات المديح وزفُّوهُ في نصوصهم كالعروس العذراء لم يقولوا إلاّ نصف الحقيقة: لم يقولوا: إنه كان كذلك في حَوْمَتِهِ فقط، ولم يكن أمرُهُ على النحوِ نفسِه في المستعمرات: ومنها ديار العرب والمسلمين. ومعنى ذلك في الحاليْن أن الوعيَ به ما كان موضوعيّاً ولا متكاملاً لأنه حَصَل من زاويتيْ رؤيةٍ متقابلتين.

ب- الأنا المنقسمة على نفسها أو جدلية النهضة والتأخر

أنتج الفكر العربي المعاصر نظرتيْن إلى الأنا على مثال تينك النظرتين اللتين عبَّر عنهما حول الآخر. ولقد طبعهما، مثل سابقتيهما، التقاطب والتنابذ فمالت كلٌّ منهما إلى بناء صورة للأنا شديدةِ التباين والاختلاف عن الأخرى. أغرقتِ النظرةُ الأولى في مديح الذات وتظهير خصائصها التي «تَفرَّدت» بها عبر التاريخ، وبيان «جوهرها» المتكرر في كل الأزمنة. فالذاتُ هذه (المسلمة) ذاتٌ حضاريةٌ عظيمةُ الأثر؛ لأنه اجتمعت لها - يقول أصحاب هذه النظرة - أسبابُ التفوُّق والامتياز عمّا عداها من ذوات حضارية: عقيدة الإسلام وشوكة العرب الفاتحين وثراء ميراثهم الثقافي. والحضارةُ التي أنتجتْها هي الأعلى والأجلّ في تاريخ الحضارات. وهي ليست من الماضي فقط، ولا يجوز الظنّ بأنها اندثرت وزال اسمُها ورسمُها، بل هي مستقبل العرب والمسلمين. وما أصابهم من عادياتِ الدهر مما أصابهم ليس إلاّ لأنهم ضلّوا عن سبيلها وعن سبيل العقيدة التي أنجبَتْها. وإن نحن تأمَّلنا في معطيات خطاب الأصالة باحثين عن تعيينٍ دقيقٍ لهذه الأنا، سنجد أنها ترادف في معناها معنى الإسلام: عقيدةً وثقافةً وحضارةً.

في مقابل هذا الخطاب النرجسيّ الأصالي حول الأنا، ينتصب خطاب الحداثة الذاهب في نقد الأنا الإسلامية إلى الحدود القصوى. لكن خطاب الحداثة في هذا النقد يمارس اللعبةَ عينَها التي يمارسها خطاب الأصالة: يختزل الأنا في عصره (القرن التاسع عشر)، فتبدو له في غاية التأخر والانحطاط ليسْهُل نقدُها، تماماً كما يختزلها خطاب الأصالة في «العهد الذهبي» للعصر الوسيط ليسهُل مديحُها. هكذا تصبح الأنا عند الحداثيين مرادفاً للهزيمة والاندثار والضياع حين توضع في ميزان المقايسة مع الآخر المتفوق الزاحف. من الحداثيين من عَزَا تأخُّرها وانحطاطها وهَوَانَهَا إلى الاستبداد (وذلك أيضاً كان موقف الإصلاحية الإسلامية من الطهطاوي إلى الكواكبي). ولكن منهم مَنْ أشار بإصبع الاتهام إلى الدين (وذلك حال حداثيين من شبلي الشميّل إلى سلامة موسى). وفي الأحوال جميعاً، اجتمع قول الحداثيين في أن الأنا الإسلامية لا تنطوي في ذاتها إلا على ما يدعو إلى نقدها من أجل إعادة صوغها على مثال الآخر.

بين النرجسية الأصالية والعَدَمِيَّة الحداثية ضاعت فرصة إعادة تمثُّل الأنا في تعدُّدها وتناقضها الذاتي ومفارقاتها، بينما سيق حديثُ الفريقين إلى النظر بعينٍ واحدةٍ إلى زاوية واحدة من زوايا الأنا. فلم يكن صحيحاً أن الأنا هي الحضارة، والنهضة، والعلم، والفلسفة، والآداب والصنائع؛ وهي بيت الحكمة، والتدوين، وإشعاع بغداد والأندلس، وجيوش عمر ومعاوية والموحّدين... فقط، بل هي -أيضا- بطش «الخلفاء» وغِلْظَةُ جنودهم في الأمصار المفتوحة؛ وهي سبْي النساء والذَّرَاري وشدّة سلطان العُمال والولاة على الأقاليم؛ وهي تجارةُ الرقيق والتَّسَرّي بالحريم؛ وهي وَأْدُ العقل وملاحقة المتصوفة ونصب المشانق لكل ذي رأيٍ مخالف. ذلك وجهٌ من وجوهها في الماضي. أما في حاضرها، فهي خارج التاريخ: ذاتٌ مهزومةٌ متأخرة أمام زحف المدنيَّة الغربية لا تملك لنفسها نفعاً إن لم تملك ضرًّا. وبالجملة، إنها -أيضا- ما طمسه خطاب الأصالة وهو يدبّج مقالاته في تقريظ الأنا حتى لا يفتضح أمرُها... وأمرُه! كما لم يكن صحيحاً أنها التأخر والانحطاط فحسب، فلقد كانت مساهمتُها في التاريخ الإنسانيٍّ رائدةً وإن توقفتْ وأصابها الوهن في العصر الحديث.

وكانت حضارتُها في لحظةٍ من التاريخ كونيةً، وعلى ألواح علومها تتلمذ آخرون من غير بني جلدتها، فتوسلّوا بها لنهضتهم. وليس طمس هذه الحقائق إلا رديفاً أيديولوجيّاً حداثيّاً لطمس الأصاليين لِهَنَات أَنَاهُم.

وبالجملة، تنطوي الأنا على ذينك البُعْدَين الموصوفين فيها في الآن نفسه. وهي - مثل الآخر - لا تَقْبَل التجزئة على إدراكين أحاديَّيْن. ولا سبيل إلى وعيها وعياً صحيحاً إلاّ من خلال وعي ذلك التناقض التكوينيّ فيها الذي يؤسّسها كأناً متعددة أو مزدوجة. وهو ما ذَهَلَ عنه خطاب الأصالة وخطاب الحداثة في الفكر العربي.

على سبيل الاستنتاج

يقدم التفكير في إشكالة العلاقة بين الأنا والآخر في الفكر العربي المعاصر فرصةً لوعي الحدود المعرفية المتواضعة لتلك الإشكالية ولصيغ مقاربتها لدى تيارات ذلك الفكر، بل ولمعاينة الأوْجُهِ المختلفة للتعبير الأيديولوجي عنها. لِنَعْرِض في هذا السياق ثلاثة من الاستنتاجات التي يكوّنها القارئُ في النصوص المشدودة إلى هذه الإشكالية:

أولها أن العلاقة بين الأنا والآخر ليست، كما تمثَّلها خطاب الأصالة وخطاب الحداثة على السواء، علاقةً بسيطة بين حدَّيْن متباعديْن ومنفصليْن، أو بين وحدتين عضويتين مغلقتيْن، وإنما هي علاقة مركَّبة تقوم الجدلية بين حدّيْها على جدليةٍ تأسيسيّة داخل كلٍّ حدٍّ منهما إلى حيث لا يكون ثمة من سبيلٍ إلى فهم الجدلية الخارجية إلا من خلال وعي تلك الجدلية الداخلية التأسيسية أو المؤسِّسة. ذلك أن في كل أناً آخر، وفي كل آخرَ أناً أو صدًى للأنا.

وثانيها أن العلاقة بين الحَدَّين أُدْركت إدراكاً أيديولوجيّاً صريحاً من موقع الخطابين معاً. انصرف خطاب النرجسية الأصالية إلى طمس وجهيْن من وجوه الأنا والآخر: ما في الأنا من علامات عِلّةٍ وضَعْفٍ في الماضي والحاضر، وما في الآخر من علاماتٍ تفوُّقٍ ومن أسباب قوة، مشدِّداً فقط - وفقط - على ما يُسْنِدُ دعواه حول

أناً لديه منظور إليها كمبعث إعجابٍ وموطنِ فرادة! وما فَعَلَ خطاب الحداثة غيرَ الشيء نفسِه: انصرف إلى طمس كل وجهٍ من وجوه البشاعة في ثقافة الآخر وقيمه، وكل شكلٍ من أشكال العافية والحيوية في الأنا، مدفوعاً إلى تلميع صورة الآخر. وهكذا تحالفَ الخطابان في إهدار الرؤية الموضوعية إلى الموضوع لينصرفا إلى مضاربةٍ لفظية حول الموضوع وإلى إنتاج أحكامٍ معيارية ذات أغراض أخرى خارج نطاق المعرفة والتحليل.

وثاليها أن التوتُّر الإشكاليّ الحادّ الذي يبدو على الوعي العربي في مقاربته لمسألة الأنا والآخر إذ يقوم على تناقضٍ تكوينيٍّ صارخٍ يؤسِّس الأنا والآخر على السواء، أي يكشف عن اتصاله الشديد بتناقضٍ ذاتيٍّ في الأنا والآخر يترجمه في صورة انقسامٍ معرفي بين خطابين وقراءتيْن، يمتنع عن الفهم (أي التوتُّر الإشكاليّ) بمعزلٍ عن الشروط التاريخية والفكرية التي أتى يعبّر عن نفسه في سياق معطياتها. والشروطُ تلك ليست شيئاً آخر غير الصدمة الحادة التي خلَّفَها في الوعي العربي اكتشاف الغرب، واكتشاف الفجوة التي تفصلنا عنه ثقافيّاً وحضاريّاً.



1 - البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة.

2 - راجع حول فكرة الاستمرارية التاريخية عند الإصلاحيين الإسلاميين المحدثين: سهيل القش: في البدء كانت الممانعة، بيروت، دار الحداثة.

3 - محمد عبده أكبر الممثلين لهذه القراءة وإن سبقه إليها خير الدين التونسي.

4 - راجع مثلا في هذا سلامة موسى، التثقيف الذاتي او كيف نرى أنفسنا، القاهرة، مطبعة التقدم، (د. ت).





الإسلام والغرب
بين ثقافة الحرية وتجسيد قيم التواصل

محمد القاضي ◆

كثر الحديث في السنوات الأخيرة من القرن العشرين عن نهاية الإيديولوجيات ونهاية التاريخ، هذه المقولة التي طرحها الأمريكي من أصل ياباني (فوكوياما) والتي حاول من خلالها أن يستثمر سقوط الشيوعية في الاتحاد السوفياتي ودول أوروبا الشرقية، وانهيار نموذج معين للبناء الاشتراكي لكي يؤكد بذلك أننا نشهد (نهاية التاريخ) ثم سقوط حائط برلين الذي يعد علامة العصر وبداية التحول الكبير في مسار حركة التاريخ سياسيا واجتماعيا وعسكريا واقتصاديا، وبالتزامن مع طروحات ومقولات النظام العالمي الجديد: «وصراع الحضارات» الذي أطلقه (هنتغتون) سنة 1993م، والقائم على أن النزاعات الدولية سواء منها الإقليمية أو العالمية ستكون في المستقبل على شكل (صدام حضارات) وليس على شكل (صراع إيديولوجيات) والتأكيد والإلحاح في الخاتمة على ضرورة أن يتخذ الغرب جميع التدابير على المستوى القريب كما على المستوى البعيد للدفاع عن مركزه ومصالحه[1].

◆ باحث وأكاديمي من المغرب .

كل هذا فجر سلسلة من الأزمات والقضايا الجديدة لتضاف إلى الكم المتراكم من الأزمات وبؤر التوتر التي كان يعاني منها العالم ولا يزال، ودخول العالم في دوامة من الأحداث وصلت إلى مرحلة وصفها البعض بأنها (عصر الأزمة) أو عصر الصراع الخطير.

الإسلام في الواجهة

يرى الدكتور محمد عابد الجابري أن خطورة مقالة هنتغتون تكمن فيما بين (المقدمة) و (النتيجة) ويشغل كل منهما بضعة أسطر لا غير، أما (بؤرة) الموضوع - بالتعبير الأمريكي - فهو «الإسلام» بالدرجة الأولى.

ذلك أن صاحب المقالة يركز على الإسلام سواء في تحليله (التاريخي) أو في عرضه لوقائع الحاضر[2]. والإسلام الآن ومنذ عقدين من السنين أصبح في الواجهة، فهوالشغل الشاغل في الغرب. فلماذا الخوف من الإسلام ؟ وهل أصبح الخوف سمة العصر الحديث ؟ يعلل الدكتور المهدي المنجزة ذلك بانعدام الثقة في الذات الغربية، وزعزعة الثقة في النفس. فانتاب من جراء ذلك الغرب خوف وارتباك بيّن. «وفي رأيي لفهم هذا العنف الغربي وإصراره على محاولة غزوه الحضاري لباقي بلدان العالم، ولكي نفهم جيدا إعلامه باعتباره يكشف عما بداخله، ينبغي علينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا الشعور بالخوف الذي يسيطر عليه. ففي هذا السياق لدي حجج حول الموضوع ... لقد ظهرت في الغرب عشرات من الكتب بعناوين فيها الخوف، لدرجة أن الكلمة انتقلت إلى الصحف والمجلات وشاشات التليفزيون وأمواج الإذاعات، دائما تصادفنا كلمة الخوف ... الخوف مماذا ؟ الخوف من الديمقراطية، من الإسلام، من اليابان، من الحضارات الأخرى ... لقد صارت الحضارة الغربية حضارة خوف، والحضارة التي يدخلها الخوف بهذا الهوس الشديد، والمبني بالخصوص على انعدام الثقة في النفس، تدخل في مراحل اندفاعية ويبقى على الآخرين أن يؤدوا ثمن هذا الاندفاع حتى وجود توازن جديد في العالم»[3]. إن قوة الإعلام الفاعلة التي يحسن الغرب استخدامها للتأثير والتوجيه في الأفكار

والأحداث. وأصبحت الصورة المعاصرة عن (الإسلام) ترتسم في أذهان الغربيين من عدة مكونات أعمقها العوامل التاريخية ، بينهما المتشابكة لأكثر من ألف عام.

جذور الصراع بين الشرق والغرب

كان بزوغ فجر الإسلام الخاطف، وقيام إمبراطورية العرب الواسعة بين إسبانيا والهند، مع حضارتهم التي ازدهرت ازدهارا عجيبا مشكلة عويصة حارت أوروبا في القرون الوسطى في فهمها كما احتارت في أي سبيل تسلك وأي عمل حاسم تقوم به لتقرير موقفها من الشرق: حروب صليبية، أم تبشير، أم معايشة أم تبادل تجاري؟ وقد احتاج الوصول إلى قرار بشأن هذا إلى معرفة صحيحة وإلى حكم عادل. وبحكم قانون التطور ونمو الحاجات العلمية، توثقت العلاقات، وحصلت اتصالات مباشرة واحتك عالما الشرق والغرب احتكاكا مباشرا في إسبانيا وصقلية. ثم حدثت تحولات في الاتجاه المعاكس : الحروب الصليبية ثم الهيمنة الإمبريالية واستعمار أوروبا لبعض الدول الإسلامية. وأصبح الغرب يمتلك الكثير من المعلومات حول الإسلام، وهي معلومات متنوعة في مصدرها ومختلفة في منابعها، ولكنه يمتلك القليل من الإدراك الواعي الجيد بأمر هذا الدين. ويرى المفكر الإسباني خوان غويتسولو (أنه منذ بداية «مشكلة الشرق» والمستعمرون الأنجلو فرنسيون يضعون أنفسهم رهن إشارة الأطماع الإمبريالية لبلدانهم، فقد كانوا عبارة عن طليعة أو قنطرة - بتحقيقاتهم وآرائهم - لتدخل الجيش بعد ذلك. وإن طموح رجل النهضة ليجمع بين السلاح والقلم جعله يتحول إلى عالم أو رحالة أو دارس اللغات أو من المتعاطين لدراسة الشرق الأدنى وشمال إفريقيا قصد إخضاع القلم إلى الأهداف التوسعية للسيف. وغني عن كل بيان بأن معرفتهم عوض أن تظهر حقيقة التصورات المضادة للإسلام فإنها غالبا ما كانت تستعمل لتدعيمها. فالتصورات والعقائد والأفكار المسبقة والأساطير والنوادر وبعض التفاصيل تأخذ في كتابهم طابع قرارات لا رجعة فيها وتصبح ذات صلاحية مسلم بها)[4].

أما أسباب عدم تفهم الغرب للإسلام فهي عديدة ومعقدة وتستند بشكل خاص إلى محركات دينية وتاريخية ونفسية وثقافية وتربوية كما أنها شرعت تستند

مؤخرا إلى اعتبارات سياسية واجتماعية واقتصادية. فقد ظل الإسلام يثير اهتمام الكثيرين ومخاوفهم، وتنظر إليه نظرة عداوة نظرا إلى أن التاريخ كان في معظمه تاريخ صراع متواصل وفي كل صراع يعتقد كل طرف أن الشر في الطرف الخصم. وقد تولد احتكاك الغرب بالشرق ردود فعل عربية وإسلامية متعددة وذات مستويات مختلفة. ولقد كان لعامل التنافس الحاد بين البرجوازيتين المتطورتين الانجليزية والفرنسية على منطقة الشرق، دور هام في حمل الفئات المثقفة العربية والإسلامية على تعميق ردود فعلها ورفعها إلى مستوى المواقف المعلنة والصريحة من الأجنبي الدخيل الذي داهم البلاد العربية الإسلامية بقوة جيوشه وتنوع أسلحته وشدة مكره، وخاصة بعد احتلال مصر من طرف الانجليز سنة 1882م. لقد كان رد الفعل الإسلامي هو أول ردود الفعل التي أدى إلى بلورتها الاحتلال الأجنبي لمصر والشام. فبعد الاحتلال الانجليزي لمصر قام هناك تيار ديني إسلامي أعلن موقف المعارضة والرفض للوجود الأجنبي على أرض مصر، وعمل دعاة هذا التيار على حمل الجماهير العربية والإسلامية على مقاومة الأجنبي الغازي، والوقوف في وجه كل تحدياته الحضارية والاجتماعية.

قام على أثر ذلك التيار السلفي بكل فصائله والذي لم ير في الغرب الحديث إلا ذلك الخصم العنيد والقديم للشرق الإسلامي المؤمن، فهو مصدر الكفر والإلحاد وهو المتربص الدائم بالإسلام والمسلمين. إذن فالتقابل هنا هو بين ما هو إسلامي وما هو مسيحي بقطع النظر عن أي تحديد تاريخي لهذا أو ذاك.

لقد كانت الرغبة في الحفاظ على أصالة الذات العربية وصيانة الأنا الإسلامي المستقر في عمق هذه الذات، والذي تقوم على أساسه هويتها التاريخية التي اكتسبتها مع مجيء الإسلام، يقول الدكتور صبري حافظ: «تنطوي العلاقة بين العرب (الشرق) وأوروبا (الغرب) على قدر كبير من الكثافة والتوتر والتعقيد، ليس فقط لأنها علاقة حركية مشروطة بقدر كبير من الحتمية والقدرية التي لا فكاك منها، أو لأنها علاقة تاريخية تمتد من الأغوار إلى قرون وقرون وتبتدئ عبر كل مرحلة تاريخية معينة في صورة متميزة ورداء جديد، وإن لم تخل هذه الصورة جميعا من

سِمَتَي التوتر والتعقيد. ولكن أيضا لأنها بين قطبي حضارتين متباينين، بل متنافرين، ومن هنا فإنما تنهض على جدلية الجذب والتنافر واستهواء الضد لنقيضه ورغبته في الاستحواذ عليه والصراع معه وأحيانا تدميره، وتنطوي عبر مراحلها التاريخية على قدر كبير من تبادل الأدوار والمراكز، بحيث تخضع حضارة لأخرى مرة ثم تعود هذه الحضارة الخاضعة فتنهض من كبوتها، بل تخضع الحضارة التي هزمتها من قبل لنفوذها وأحيانا لسيطرتها الكاملة»[5].

هذا النمط المتكرر من الاتصال الحضاري بين الشرق والغرب، بما فيه من أخذ وعطاء متعاقبين – يثبت لنا أن للعلاقة بين هذين الإقليمين طابعا فريدا يندر أن نجد له نظيرا في حالات الاتصال الحضاري الأخرى. ذلك لأن هناك أدلة لا شك فيها على أن ما وصل إليه الغرب في مرحلته الراهنة من تقدم، إنما كانت نتيجة لتضافر حضارات الشرق معه في العصور القديمة والوسطى وأوائل العصور الحديثة. ففي مراحل متعددة كان الشرق يقدم إلى الغرب المادة الخام لحضارته، فيصوغها هذا في أشكال محددة منظمة: قدم إليه معلومات عملية تطبيقية مستمدة من خبرته الحرفية والزراعية القديمة، فصاغها الغرب في اليونان على شكل نظريات هندسية ورياضية أيام فيتاغورس و إقليدس. وقدم إليه مبادئ روحية في العقيدة المسيحية جعلها الغرب لاهوتا منظما في العصور الوسطى، وصورها تبعا لمقتضيات حياته الخاصة في حركات الإصلاح الديني في عصر النهضة. وقدم إليه ترجمات للفلسفة اليونانية وشروحا لها، ومناهج تجريبية للبحث العلمي الذي ازدهر في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية، فاتخذ الغرب من هذا كله أساسا لنهضة علمية وفكرية ضخمة تتسع آفاقها حتى اليوم على نحو متزايد. وعلى ذلك، فإذا كان الغرب في المرحلة الراهنة من تاريخ العالم متفوقا على غيره من الحضارات تفوقا لا شك فيه، وإذا كان المثقفون المنتمون إلى حضارات متعددة يجدون حرجا في الأخذ عن حضارة غربية تماما عنهم كالحضارة الغربية، فينبغي كما يرى الدكتور فؤاد زكريا أن يخف هذا الحرج إلى حد بعيد عند المثقفين المنتمين إلى الحضارة العربية، وحضارة الشرق الأوسط بوجه عام، إذ إنهم حين يأخذون اليوم عن الغرب فهم إنما يهتدون من

جديد إلى كثير من العناصر التي سبق لبلادهم أن قدمتها للغرب وإن تكن مصوغة في شكل جديد. وإذا كان الأمر كذلك، فمن واجبنا أن نتخلى تماما عن ذلك الموقف الذي نعتقد فيه بوجود ثنائية حضارية قاطعة، لا يكون لنا فيها مفرد من الاختيار بين أحد أمرين لا ثالث لهما: إما التمسك بتراثنا القومي، وإما مسايرة الحضارة الغربية. ذلك لأن تراثنا متداخل مع تاريخهم، وماضينا قد أثر في حاضرهم، والدور الذي قمنا به لكي تبلغ حضارة الغرب مستواها الحالي حقيقة لا يمكن إنكارها، ولو جاز لنا أن نضع عقولنا أمام هذا الاختيار المزدوج ونرغمها على أن ننحاز إلى أحد الطرفين دون الآخر، لجاز للغرب بدوره أن يدعو إلى التخلي عن كل ما يتصل بالمسيحية من قريب أو بعيد لأنها ذات أصل شرقي ولجاز أن ينظر إلى حركة إحياء العلوم في عصر النهضة على أنها غزو حضاري أجنبي، لأنها ذات أصل شرقي ولجاز أن ينظر إلى حركة إحياء العلوم في عصر النهضة على أنها غزو حضاري أجنبي، لأن القوة الدافعة لا كانت علوم العرب وفلسفاتهم[6]. ولكن الحقيقة المؤلمة كما جسدها الأمير تشارلز ولي عهد بريطانيا هي : «إنه رغم التقدم التكنولوجي ووسائل الاتصالات الجماعية التي حققناها في النصف الثاني من القرن العشرين ورغما عن سهولة السفر والتنقل الجماعي واختلاط الأجناس البشرية فان الهبوط المتزايد – أو هكذا نعتقد – في أسرار وغرائب عالمنا، فإن سوء الفهم بين العالمين الإسلامي والغربي ما زال قائما وفي الواقع فإن سوء الفهم هذا هو في ازدياد. ولا يمكن أن يكون هذا سببه الجهل في العالم الغربي.

فهناك بليون مسلم موزعون في أنحاء العالم، عدة ملايين منهم يعيشون في دول رابطة الكومنولث، منهم مليون مسلم في بريطانيا، وحوالي عشرة ملايين موزعين في مختلف أنحاء العالم الغربي، إن المجتمع الإسلامي في بريطانيا هو في ازدياد ونمو منذ عشرات السنين وهناك حوالي خمسمائة جامع في بريطانيا، كما أن الاهتمام الشعبي بالتراث الإسلامي يزداد بسرعة في بريطانيا... الإسلام هو بيننا وحوالينا، ومع ذلك ما زال الشك بل الخوف مستمرا، وفي أعقاب انتهاء الحرب الباردة في مطلع التسعينات فإن إمكانيات السلام يجب أن تكون أقوى وأكثر منها

في أي وقت في هذا القرن... إنه من الغريب أن يستمر سوء الفهم قائما بين العالمين الإسلامي والمسيحي، إذ إن الروابط التي تجمع بين عالمينا هي أقوى بكثير من العوامل التي تفرق بيننا. فإن المسلمين والمسيحيين واليهود هم كلهم (أصحاب كتاب) فالإسلام والمسيحية من ناحية يشتركان في فكرة التوحيد، الإيمان بإله قدسي واحد، وزوال حياتنا الدنيوية يوما ما ومحاسبتنا على ما اقترفناه من أعمال في هذا العالم، وكذلك في اعتقادنا في حياة ثانية. كما أننا نجد لدينا قيما مشتركة رئيسة كاحترامنا للمعرفة والعدل والعطف على الفقير والمستضعفين، واهتمامنا بالحياة العائلية واحترام الوالدين»[7].

من المهم التسليم بأن التقاليد الإسلامية تطمح نحو رؤية العالم كوحدة متكاملة يمتزج فيها الدين بالسياسة، ويكون المجتمع الواحد جزءًا من كل، وبالمقابل تميل التقاليد الدينية المسيحية في الغرب إلى اعتبار الدين أمرا منفصلا عن السياسة، وإلى اعتبار السياسة والاقتصاد أداتين لخدمة المصالح الشخصية. وهذا الاختلاف الأساسي في الرؤية هو أساس الخلاف بين التوجه السياسي النفعي في الغرب من جهة، والسياسة الواقعية من جهة أخرى، أضف إلى ذلك ميل الغرب إلى الوقوف ضد كل ما هو أجنبي، دون اعتبار القيم الأخلاقية، كما هو الحال في أوساط الأمة الإسلامية.

تنامي التيار العنصري في الغرب

شهد العقد الأخير من القرن العشرين تنامي التيارات اليمينية في أوروبا بسبب تزايد الحضور الإسلامي في الغرب، وسجلت هذه التيارات اليمينية حضورا يبعث على القلق، فظهر على سبيل المثال : فلاميش بلوك في بلجيكا، والحزب القومي البريطاني، وحزب الشعب الدانمركي، والجبهة الوطنية الفرنسية، ورابطة الشمال الايطالي، وحزب الشعب السويسري. ولعل العديد من الحكومات الأوربية اليوم تضم تيارات يمينية ضمانا للأغلبية البرلمانية على الرغم من العداء العلني الذي تبديه هذه التيارات للإسلام والمسلمين.

وقد ارتفعت العديد من الأصوات في أوروبا تطالب بحماية المصالح الأوروبية لتمرر خطابها المناوئ للمدّ الإسلامي، فبدأت الحملة للحد من الهجرة، والمطالبة بسن قوانين تحظر الحجاب في المدارس والمؤسسات العامة وتشديد قوانين اللجوء. وقد صرح المستشرق برنارد لويس لصحيفة (دي فيلت) الألمانية بأن «أوروبا ستكون جزءا من المغرب العربي. وليس العكس، لماذا؟ لأن التوجهات الحالية تظهر أن أوروبا ستشهد أغلبية مسلمة في نهاية القرن الواحد والعشرين على أقصى تقدير، إذ فضلا عن الأعداد المتزايدة من المهاجرين العرب والمسلمين، فإن الأوروبيين يتأخرون في سن الزواج ولا ينجبون سوى عدد قليل من الأطفال بعكس مسلمي أوروبا الذين يتزوجون في سن مبكرة وينجبون عددا أكبر من الأطفال»[8].

أما جريدة (لوموند) الفرنسية فقد أنجزت ملحقا خاصا عن الإسلام في: 1994/10/13م ضم مجموعة من المقالات لأسماء فرنسية إضافة إلى استطلاع للرأي نشرت نتائجه بالملحق نفسه. ورد في الاستطلاع أن الإسلام يعتبر الدين الثاني في فرنسا، لكنه دين غير محبوب ومحتقر بالنسبة للفرنسيين. لأنه يرفض كل ما هو غربي، ويميل بشكل كبير إلى التعصب .. وقد ركزت الصحيفة في كل المقالات التي ضمنها الملحق الإسلامي على العناصر التي تضاعف من كراهية الإنسان الغربي للإسلام والمسلم. فقد تحدثت عن القهر الذي تعاني منه المرأة في بعض بلدان الشرق، وقطع يد السارق والانتصار لتعدد الزوجات واستفراد الرجل بالعصمة، وجلد الزاني ... لأنه لا يوجد في الإسلام إلا هذه الأمور، بينما أغفلت كل حديث عن النبل والتسامح والإخاء والعدالة. وهو ما أكدته المستشرقة الفرنسية (آنا ماري ديل كامبر) المتخصصة في الفقه الإسلامي التي تقول: «إن الغرب يكره الإسلام لأنه يجهله، باعتبار أن الإنسان عدو ما يجهل. فكلمة «مسلم» لا تستدعي في ذهن الغرب – للأسف الشديد – سوى الجهل والصحراء وحياة البداوة.

أما صورة نبي الإسلام فقد أشبعها الغربيون إساءة. ويجب تصحيح هذه الصورة ليس فقط لأنها مغلوطة من أساسها، ولكن أيضا لأن الدين الإسلامي هو دين التسامح وعقيدته إنسانية شاملة كما أنه يخاطب في الإنسان أقدس حاسة وهي:

العقل .... فهو دين العقل والحرية ويحترم أهل الكتاب[9].

النبي محمد ﷺ في الكتابات الغربية

استهوت شخصية النبي محمد ﷺ العديد من المستشرقين والباحثين في الغرب منذ القرن العاشر الميلادي وحظيت بتقدير كبير عند بعضهم، فدرسوها وأنجزوا عنها دراسات عديدة يصعب حصرها وإحصاؤها، تناولوا فيها جوانب كثيرة من حياة الرسول ﷺ، كما عقدت ندوات حولها شارك فيها باحثون من الشرق والغرب. بالرغم مما تكلفه مثل هذه اللقاءات من مجهود مادي ومعنوي. فلماذا هذا الاهتمام بشخصية الرسول محمد ﷺ وحياته؟ وإلى أي مدى يمكن التعامل مع هذه المنجزات؟ الدكتور عبد الغني أبو العزم يرى أن الدراسات الإسلامية بأوروبا المسيحية كانت تتم تحت إشراف الكنيسة، ويقوم بها رجال الدين، واحتكروها لسنوات طوال، وغدوا بذلك المرجع والمبادر في ميدان الترجمة، حيث انحصرت رؤيتهم للأشياء في العقيدة المسيحية باعتبارها ديانة الحق والعدالة، وأن كل الديانات الأخرى ما هي إلا تشويه للحقيقة، مع العلم أن دراسة شرائع القرآن والفلسفة الإسلامية قد ساهمت كما يقول «مونتغمري واط» في خلق وعي ديني بالهوية الأوروبية، وعلى حساب الإسلام، مما أعطى إمكانية تأسيس نظام فلسفي منطقي ورؤية فلسفية جديدة للعالم. وكان ينبغي انتظار عدة قرون لكشف هذا الواقع. ومما يلاحظ أن الصورة الوهمية الخيالية التي تكونت في أوروبا عن النبي محمد ﷺ، لا يمكن فصلها عن الرؤية الفكرية الأوروبية اللاهوتية للقرآن. وترجمة القرآن لم تكن في الواقع إلا مدخلا لمعرفة السيرة النبوية، وهذا ما عبر عنه (جان دي سر كوفي) و(نيقولا دو كوس) في دراستهما.. إذ في ضوئها شاعت كل خرافات القرون الوسطى التي ظلت مهيمنة، وقد تغلغلت في الوسط الشعبي الأوروبي، ومن بين هذه الخرافات اعتبار النبي ﷺ رجلا مسيحيا ضالا وهرطقيا ادعى النبوة، لأنه لا يستطيع تحقيق طموحه الأدبي في أن يصبح بابا بعد أن وصل إلى مرتبة كاردينال[10]. وضمن هذا السياق ظهرت مجموعة من المقالات والروايات التي لا حصر لها تتعرض إلى شخصية الرسول ﷺ. ولنقرأ ما كتبه توفيق الحكيم في كتابه (تحت

شمس الفكر – ص 17 و 18) عن فولتير وقصته التمثيلية (محمد):

«قرأت لثلاث عشرة سنة خلت (1925م) قصة (فولتير) التمثيلية (محمد) فخجلت أن يكون كاتبها معدودا من أصحاب الفكر الحر، فقد سب فيها النبي العربي سبا قبيحا عجبت له، وما أدركت له علة !... لكن عجبي لم يطل، فقد رأيته يهديها إلى البابا (بنوا الرابع عشر) بهذه العبارات : «فلتستغفر قداستك لعبد خاضع، من أشد الناس إعجابا بالفضيلة إذ تجرأ فقدم إلى رئيس الديانة الحقيقية ما كتبه ضد مؤسس ديانة كاذبة بربرية، وإلى من غير وكيل رب السلام والحقيقة أستطيع أن أتوجه بنقد قسوة نبي كاذب وأغلاطه! فلتأذن لي قداستك من أن أضع عند قدميك الكتاب ومؤلفه، وأن أجرأ على سؤالك الحماية والبركة وإني مع الإجلال العميق أجثو وأقبل قدميك القديستين». فولتير 17 /غشت 1745م».

ومن المفيد أن نشير هنا إلى الانعطاف الذي حصل في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر الميلادي حيث دخل علم الاستشراق مرحلة جديدة في محاولة جديدة لفهم عالم الشرق، وفهم الذهنية الشرقية والعقيدة الإسلامية، وفي هذا الإطار ترجمت أمهات الكتب التي تتناول الإسلام وحياة الرسول محمد ﷺ. وتعتبر سيرة ابن هشام المصدر الأول والأهم الذي حفظ لنا المعلومات الخاصة بالنبي ﷺ ونشاطه وأصحابه وزمانه، وقد ترجم في البداية إلى اللغة الألمانية سنة 1958م، تلاه كتاب «تاريخ الأمم والملوك» للطبري الذي ترجم سنة 1879م، وكتاب «المغازي» للواقدي سنة 1882م. وتاريخ اليعقوبي سنة 1883م وانتهت هذه المرحلة بترجمة كتاب «البخاري» سنة 1895م.

ويقسم حسين أحمد أمين كتابات الغربيين حول سيرة الرسول ﷺ منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى اتجاهات ثلاثة : هذه الاتجاهات واضحة وتكاد تكون متعاقبة الاتجاه والذي يهمنا هو الاتجاه الثاني، وخيرة ممثليه هو : (جولدزيهر) و(لين بول) و(فرانتس بول) و(تور أندري) و(مارجوليوت) و(ريتشاردبيل) و(نودلكه) و(فلهاوزن) و(هاملتون جيب). فقد كان لأصحاب هذا الاتجاه الفضل الكثير مما كان

غامضا في تاريخ الإسلام والسيرة، وتسهيل فهم التاريخ العربي في الجاهلية والإسلام. وكان موقف هؤلاء من السيرة موضوعيا قدر ما في وسعهم من الموضوعية، رأوا فيه شخصية قوية مؤثرة، استطاعت أن توفر الحل لمشكلة بالغة الصعوبة والتعقيد، ألا وهي بناء دولة وإمبراطورية عظيمة من لبنات القبائل العربية المتفرقة المتنازعة، وإيجاد المنفذ للعبقرية العربية الخلاقة حتى تسهم إسهاماً إيجابياً في تاريخ العالم وحضارته. وقد أنصفوا في بيان جوانب عظمة النبي ﷺ ورجاحة عقله...»[11].

وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية بدأ الدارسون يفضلون دراسة شخصية النبي ﷺ، وذلك بظهور العديد من الأعمال المهمة فالدراسة الوافية التي قدمها المستشرق الانجليزي (مونتغمري واط) عن حياة النبي ﷺ، قد أبرزت الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية وخلفية نشاطه. وأوضحت ذكاء علاقته بالقبائل. كما أبرزت السؤال المعقد عن جدارة المواد التي تعتبر مرجعا لدراسة حياة الرسول ﷺ ومجراها. ودافع في دراسته عن زيادة الاعتماد على المصادر التقليدية للمعلومات المتعلقة بذلك، بأكثر مما رآه الجيل السابق للدارسين.

وأهم سمات مؤلف «مونتغمري واط» هو حساسيته للمسائل الأخلاقية التي يواجهها بالضرورة أي شخص غير مسلم يدرس النبي محمداً ﷺ وأراد أن يتفادى أية مبالغات وحتى أية لغة من شأنها، ولو ضمنياً، أن تصدر حكما على المعنى الديني الذي يراه المسلمون في النبي محمد ﷺ. وقد غطت دراسته كل حياة النبي ﷺ ولمست معظم المشاكل المطروحة. ولهذا اعتبرت أهم دراسة كتبت عن النبي منذ السيرة التي كتبها (فرانتز بول) والتي كانت المعيار السابق في الوسط العلمي الغربي[12].

أما المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون فيرى أن الكثير من كتب المستشرقين حول النبي محمد ﷺ قد قومت شخصية الرسول بشكل ايجابي وفيها الكثير من التمجيد له، ولكنها بالطبع ليست كتبا دينية لأنها كتبت من طرف مستشرقين غربيين. وقام بإنجاز دراسة قدم فيها جردا بالدراسات المحمدية وقد نشرها

في المجلة التاريخية (عدد : يناير – مارس 1963م / ص 169 – 220). وأعلن بأنه كان مولعا كثيرا بحياة الرسول ﷺ : «فضمنت ولعي في كتاب عنه، وأعلنت بأنني معجب بعظمة هذا الرسول وعبقريته، لكنني عندما أدرسه، أدرس حياته وفق منظور تحليلي مادي أعتبره المنظور الصائب الذي يمكن عبره فهم حياة الرسول ودوره التاريخي الهام أو إنسانية الرسالة التي أثر بها... الكتاب يحمل الكثير من التمجيد لشخصية الرسول ﷺ باعتبارها واحدة من تلك الشخصيات المهمة التي غيرت تاريخ العالم... ويضيف قائلا : منذ البداية ظهر الرسول محمد ﷺ كزعيم ديني وسياسي ومشرع في الوقت نفسه معطيا قواعد السلوك والحياة للمجتمع الصغير الذي يحكمه، والذي سيصبح فيما بعد ذا أبعاد عالمية»[13].

حُمَّى معاداة الإسلام والمسلمين

عاش العالم الإسلامي خلال شهري يناير وفبراير 2006م على إيقاعات الغضب العارم جراء الرسومات المسيئة للرسول محمد ﷺ والتي نشرتها الصحيفة الدانمركية (يولند بوسطن) بعدما طلب محررها الثقافي من مجموعة من الرسامين إنجاز هذه الصور. وبقدر ما كانت الإساءة للنبي شديدة، بقدر ما كانت الاحتجاجات والمظاهرات قوية وبليغة.

إن الرسومات بكل ما تعكسه من كراهية وافتراء تثير الكثير من الأسئلة حول حوار الحضارات أو (صدام الحضارات) الذي يتمنى تحقيقه كثير من مؤيدي (صمويل هنتنغتون). والذين لا يصدمهم في الواقع إلا فيلسوف أكثر رزانة وحكمة هو (وليام جيمس) المؤسس الحقيقي للفلسفة البراغماتية التي تنبني على أنه لا وجود لحقائق مطلقة وأن المستقبل مفتوح أمام الإبداع، والإنسان يمتلك الإمكانات لخلق عالم أفضل. أما الدين فقد استخدمه استخداما براغماتيا حيث اعتبر أنه «طالما أن الدين يحقق الراحة للإنسان ولا يؤذي الآخرين فهو نافع» البراغماتيون طالبوا باعتذار الصحيفة والصحف التي التحقت بركبها والحكومة الدانمركية ومن سار على طريقها في أوروبا. إنهم يعلمون أن الدين قد يكون صمام أمان للتماسك

الإجتماعي داخل المجتمعات الأوروبية وأيضا على المستوى العالمي، كما يمكن أن يكون جذوة تذهب بالقليل من (حوار الحضارات) الذي جرى إلى اليوم. وكان المفكر الفرنسي أندري مالرو الذي توفي في شهر نوفمبر 1976م قد تنبأ (بأن القرن الواحد والعشرين سيكون قرن تدين أولا يكون) ومنذ ذلك الحين تغير كل شيء ولكن النبوءة تحققت[14].

صحيح أنّ علاقة العالم الإسلامي مع العالم الغربي تتميز بالتوتر والاضطراب واللاثقة منذ ما قبل أحداث 11 سبتمبر 2001م إلا أن هذا التوتر تصاعد بعد اتهام الإسلام بالإرهاب والمسلمين بالإرهابيين. وبدا للمسلمين أن هذه التهمة لم تعد تخص فئة قليلة فهمت دينها خطأ، بل إن الغرب أصبح ينظر إلى الإسلام في حد ذاته باعتباره إيديولوجية دموية إرهابية هدفها الوحيد هو القتل والتدمير ولا شيء غيرهما. فجاءت القطرة التي أفاضت كأس الأمة الإسلامية من الدانمرك لينفجر بعد ذلك غضب المسلمين ويكبر شيئا فشيئا إلى أن انفلتت الأمور ببعض الدول العربية والإسلامية.

وفي ذلك السياق وفي حمأة الحدث يرى الدكتور الطيب تيزيني «أنه قد ظهر الحديث عن ضرورة التمييز الدقيق بين خطابين اثنين، خطاب في حرية الرأي النقدي العقلاني، وخطاب في الإنسان والإنسانية وفي ضرورة احترام مقدساته، كما في النظر إليها بمثابة خطٍّ أحمر لا يجوز اختراقه هجاء أو هزلا أو قدحا أو غمزا، وقد لقي هذا التمييز إقرارا ضمنيا ومعلنا من قبل جل الناس، وجدير بالإشارة أن المسألة المطروحة هنا تجد جذورا عميقة لها في التاريخ البشري وفي صراع البشر فكريا ودينيا وسياسيا، ولعلنا نجد هذه الجذور ماثلة في تاريخ العالم كله، ومن ضمنه التاريخ العربي والآخر الأوروبي الوسيط والحديث، وظهر ذلك، خصوصا،في معضلة العلاقة بين الخطابين الديني والعلمي، الشرعي والفلسفي، وتعاظمت هذه المعضلة، حين انتقلت إلى مستوى الحياة السياسية، بحيث أخذت تسهم في إشعال العواطف الدينية وتحويلها إلى مطالب ومبادئ واستحقاقات سياسية تتصارع حولها الخناجر»[15].

أهمية الحوار والتفاعل بين الثقافات و الحضارات

لقد أضحى واجبا اليوم على مختلف دول العالم ومنظماته المدنية أن تتعاون معا لنقل الحوار حول تلك النوعية من الأزمات التي تعكس وتمس اختلاف الثقافات والأديان والقيم بين شعوب العالم إلى المستوى العالمي وما يعبر عنه من منظمات وبخاصة منظمة الأمم المتحدة. إن التوافق على فتح حوار موسع بداخل الأمم المتحدة ووكالاتها المتخصصة حول كيفية التوفيق بين قيم العالم الحديث وفي مقدمتها حرية الرأي والتعبير وبين احترام تعدد الثقافات والأديان والقيم واحترامها سيكون البداية الجادة لحل الأزمة الحالية ووضع أساس صلب لمنع تكرارها بشأن أي دين أو ثقافة أو شعب في أي مكان من الأرض.

ونظرا لما للحوار من مكانة في التثقيف والتواصل الإنساني المعرفي، فقد أولاه المسلمون قسطا من اهتماماتهم .ومما جاء عن المسلمين، أن رجلا نصح ابنه قائلا «تعلم حسن الاستماع قبل أن تتعلم حسن الحديث». «وبالعودة إلى الماضي نجد أن دعوة الإسلام إلى الحوار تتمثل في العودة إلى الأرومة الإبراهيمية موحدا بذلك بين الأديان السماوية الثلاثة، فقد جاء محددا الحنيفية مزيلا ما علق بها من أساطير وطقوس رهبانية في الديانتين السابقتين ولا علاقة لها بدعوة التوحيد البسيطة التي بشَّر بها إبراهيم الخليل. وتواصل الحوار في المستوى الحضاري والتعايش بين مختلف الأديان والطوائف داخل المجتمع الإسلامي، أما ما ظهر هنا وهناك من موجات تعصب ورفض للآخر فقد كانت أسبابه سياسية، كما هو الشأن اليوم ولاعلاقة له بالإسلام. إن كتب التراث العربي الإسلامي زاخرة بمظاهر التعايش السلمي بين المسلمين وأصحاب الديانات السماوية الأخرى، بل حتى مع من لم يكن من أهل الكتاب كالمجوس مثلا، فقد عوملوا في فترة الفتوحات الكبرى معاملة أهل الكتاب»[16].

إن الحوار والتفاهم والتعاون أصول ثابتة في الإسلام وثقافته ويلتزم بها المسلمون منذ أمد بعيد، ولكن هذه الأصول لا يمكن أن تثمر إلا مع وجود حسن النية والرغبة الحقيقية لدى الطرف الآخر، والذي يظهر من التصرفات والمواقف أن

الطرف الآخر لم يدرك بعد أن الحوار والتفاهم يقضيان تجاوز إرث الأساليب القديمة. يقول الدكتور طارق البشري: «...والحوار الحضاري يقوم في ظني على اعتراف طرف بأن للطرف الآخر مرجعية مختلفة، أي موقف ثقافي مختلف وأسس مختلفة تقوم عليها أصول شرعية ومعايير الاحتكام لديه، ذلك أن الوضع الحضاري في ظني هو في النهاية (وجهة نظر) حاكمة، هو (شرعة) بالمعنى اللغوي الشرعة أو المشرع، أي نقطة البدء على أن يرتبط كل ذلك بجماعة ممتدة في صيرورة تاريخية، فتمثل هذه الوجهة قوة التماسك الجمعي التاريخي لهذه الجماعة وتشكل لها لغتها الذهنية ومعايير قيمها من حيث السلوك الفردي والقيم والتعامل بين الناس وبناء هياكل نظمهم ومؤسساتهم ...»[17].

إن العالم الواحد يقوم على حضارات متمايزة عن بعضها تشترك في أشياء وتختلف في أخرى، كما أن كل حضارة واحدة تقوم على ثقافات قومية متميزة عن بعضها بخصائص تختلف من أمة إلى أخرى. فالمصدر الواحد للخلق -الله تعالى- هو الذي جعل الناس شعوبا وقبائل ليتعارفوا، ومن تعددهم واختلافهم وتبادل المعرفة بينهم، يزدادون تطورا وتقدما في جدل اجتماعي يتميز به الإنسان منذ بدء الخليقة. ﴿ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة﴾.

علما بأن هناك جهودا متواصلة تبذل منذ سنوات للتقريب بين الثقافات والحضارات والديانات، ولبناء علاقات الاحترام المتبادل بينها إعلاء لمصالح الشعوب ومن أجل إزالة أي مواقف تحرض على الكراهية على أساس ديني وعنصري أو قومي، أو تزكي الصراعات التي تهدد مصالح الشعوب جميعا، إلا أن هذه الجهود تواجه أحيانا بمواقف وأحداث سلبية فتعود بها إلى نقطة الصفر، وهو ما يمثل تهديدا فعليا لعلاقات الاحترام المتبادل بين الثقافات والأديان المختلفة.

* * *

1 - تعرضت المقولة لردود ومناقشات في الولايات المتحدة الأمريكية وخارجها، انظر دراسة محمد عابد الجابري في جريدة الاتحاد الاشتراكي، عدد : 1997/2/3م، ص4.

2 - انظر دراسته عن قضايا الفكر المعاصر (صدام الحضارات) الحلقة 9، صحيفة الاتحاد الاشتراكي، عدد = 1997/2/2م، ص4.

3 - انظر حوارا معه في جريدة الاتحاد الاشتراكي، عدد= 1993/2/15م، ص5، أجراه معه عبد السلام بنعيسى.

4 - تأملات في الاستعراب الأسباني، العلم الثقافي، عدد، 722، 1998/12/15م، ص5.

5 - انظر مجلة «فصول» المصرية، عدد 3، 1983م، ص233.

6 - انظر مجلة «الفكر المعاصر» بتصرف، عدد السابع، 1965م، ص48.

7 - انظر محاضرته المنشورة في صحيفة الشرق الأوسط «القسم الأول، عدد 1993/11/6م، ص21.

8 - نقلا عن صحيفة القدس، 2004/09/10م، ص19.

9 - انظر حوارا معها في صحيفة «الميثاق الوطني» عدد 1993/10/29م، ص5.

10- بتصرف عن الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي عدد 2006/2/17م (الرؤية الغربية لصورة النبي محمد ﷺ في أدبيات القرون الوسطى).

11- انظر دراسته عن (تأملات في تطور كتاب سيرة النبي ﷺ في الشرق والغرب) مجلة (العربي) الكويتية، عدد 1976/2/15م، ص112-113.

12- انظر ما كتبه في هذا الموضوع عبد المحمود نور الدائم الكرنكي في صفيحة (القدس) عن فصل الإسلام عن سياقة الديني والحضاري للشرق القديم، عدد 25، 26 نوفمبر 1995م، ص14.

13- انظر حوارا معه في مجلة (رسالة الجهاد) الليبية، عدد 70، ص61، والملحق الثقافي لصحيفة (الأنباء) الكويتية، عدد 1982/3/10م، ص5.

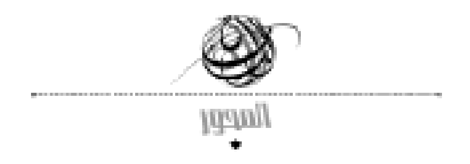
14- انظر صحيفة الصحراء المغربية، عدد 2006/2/19م، ص15.

15- نظر صحيفة الصحراء المغربية عدد 2006/2/12م، ص14.

16- انظر ما كتبه الدكتور الحبيب الجنحاني في صحيفة (الحياة) عن (الحوار بين الأديان :عقبتنا السياسية واللاهوتية) عدد: 1988/1/26م، ص11.

17- انظر صحيفة (الشرق الأوسط) عدد 1996/4/30م، ص17 (ملاحظات حول الحوار بين الإسلام والغرب).





مأزق النهوض العربي، وشروط الاستفاقة

علي عبد الحفيظ ◆

1

أزمة النهوض

أ- الحضور الطاغي للمعضل السياسيّ

نحواً من قرنين ونحن نعالج في شرقنا العربي المسلم ما تمّ الاصطلاح على تسميته بالنهضة الحديثة، والحقّ أنّ ما نراه اليوم في الواقع الذي يعيشه العرب والمسلمون في كل مستويات حياتهم يبين أنّ هناك شيئاً ما نقل هذه المسيرة إلى حيث لم تكن حقيقية، وأنّ هناك ما شغل هذه المنطقة عن نهضة حقيقيّة كان عليها أن تنطلق من مقدمات الآباء المؤسسين، وأن تتجه وجهة جدّ مختلفة عن ما نراه اليوم.

الملاحظ لبدايات مرحلة الاستيقاظ أو النهوض يجد أنّها تمتعت برسوخٍ شاملٍ واستعدادٍ جامعٍ لدى الرواد الأوائل الذين لم يجدوا مشكلة حقيقيّة في استقبالِ طرح الآخر الحضاري وإحداث انسجام بينه وبين الأسس الفكريّة والثقافيّة

◆ أكاديمي من مصر .

التراثيّة لحضارتهم المسلمة، فبدت تلك الجدلية بين القديم والحديث، بين الموروث، والمستقدَم، أمراً جديراً بالتقدير عبر تلك الطريقة الناجعة والفريدة التي قادها الآباء المجددون: الطهطاوي والأفغاني وعبده ومَنْ عاصرهم.

واضح أنّ المستقدَم الحضاري الذي رغب الآباء في استقدامه من الغرب كان متمثّلاً بالأساس في إعجابهم بالنموذج السياسي للحركة الحضاريّة الغربيّة التي كانت التجربة الديمقراطيّة قد بدأت تترسّخ فيها على نحو ظاهر، كما أنّ متحصلات النهوض التقني والعلمي كانت قد آتت أكلها عندها على النحو المعروف.

لا شكّ أنّ مظاهر النهوض الحضاري الغربي علميّاً وتقنيّاً وسياسيّاً قد حازت إعجاب الآباء المؤسسين، كما لا يعزب أن تكون منظومة القيم التي أفرزت هذا النموذج قد لفتت هي الأخرى انتباه آباء النهضة، وحظيت على إعجابهم، وهو لا شكّ إعجاب مستَحقّ مع معلوميّة أنّ الآباء كانوا جديرين بمعرفة ما يتلاءم من هذه القيم مع الهويّة الوطنيّة وما لا يتلاءم معها، وعليه رجحوا قيم الثقافة الديمقراطيّة، ورحّبوا بها، واعتبروا أنّها متلاقية مع قيم الإسلام السياسيّة.

أخذت المسألة السياسيّة إذاً واجهة الصدارة في الجهد النهضوي العربي، كما أخذت الجانب الأبرز من إحداث العصف الذهني والحركي؛ وهو أمر متفهَّم نظراً لما مثلته المسألة على طول التاريخ العربي (الإسلامي) من مشكل حضاري ربما كان هو المتسبب الأساس لحالة التدهور التي أصابت حضارة المسلمين.

والملاحظُ أنّ آباء النهضة وجدوا في الممارسة الديمقراطية حلا سحرياً لمشكل الاجتماع السياسي الإنساني بعموم، كما وجدوا فيها ضالّة حكيم يبحث عن حلّ لأزْمَتِه الخاصة؛ إذ كانوا يدركون أنّه باستثناء صدر الإسلام لم يرتح المسلمون بشكل معتبر على أسلوب سياسي يديرون به حياتهم، كما لم يستطع فلاسفتهم أن يقدّموا طروحاً في السياسة تساوي أو تقارب ما تقدموا به من طروح حضارية في غيرها من الميادين، مع أنّه يسهل القول إنّ السياسة (النظام الاجتماعي - الدولة) هي أمّ الحركة الحضارية للأمم، والحاضن الأساس لها.

لست في حاجة إلى التذكير بأنّ ما أقصد إليه هنا من تدني حالة البحث السياسي عند المسلمين ليس مقصوداً به عدم وجود محاولات للتنظير السياسي؛ فمعروف أنّه كانت هناك محاولات لبحث الشأن السياسي والتنظير لاجتماع سياسي مميز يحمل الهويّة الإسلامية – وما جهود ابن خلدون عنّا ببعيد – وإنّما الذي أقصد إليه هو أنّه لم يتوفر مناخ، ولا ترتبت مدرسة في هذا الشأن تقوم عليه تنظيراً وتفكيراً ودراسة كما توفر لغيره من حقول البحث كالتشريع والأدب واللغة والتفسير...إلخ، كما ينبغي أن نعترف بأنّ ما واجه هؤلاء المفكرين من عقبات كان من شأنه أن يسبب مثل هذه العرقلة، فليس الأمر هنا أمر إشارة لقصور بقدر ما هو إشارة لواقع كان موجوداً بغض النظر عن مسبباته.

وقد وجدنا الآباء يحاولون بلون من التبسط دونما تعقيد أو تقعُّر إثبات وجود تشابه بين الديمقراطية والمفهوم الإسلامي للشورى، كما سَعَوْا في مواجهة أزمة الحكم الخانقة والفساد والسلوك المستبد للحكام في العالم الإسلامي إلى تبرير اقتباس جوانب من النموذج الغربي اعتقدوا بتوافقها مع الإسلام وقدرتها على إخراج المجتمعات العربية من أزمتها السياسية.

ولسنا بحاجة – للمرة الثانية – لأن نقرر أنّ هؤلاء الرواد ابتداء من الطهطاوي مروراً بخير الدين التونسي وانتهاء برشيد رضا لم يكن أحد منهم ليفكر قط في وضعِ الدينِ أو جزءٍ منه موضع اتهام أو شبهة أو يستهدف تغييره أو تبديله، وإنما كان سعيهم يستهدف تجديداً في فهم الدين وطرائق تطبيقه والاستناد إلى علماء مجددين قدامى ومحدثين لتبرير الاقتباس من الغرب على اعتبار أن الحكمة ضالة المؤمن، وأن «الدين» إنما جاء لتحقيق مصالح العباد، وأنه حيث كانت المصلحة فثم شرع الله[1].

ولعل أول من أثار حواراً حول الفكرة الديمقراطية في العالم العربي هو الشيخ رفاعة الطهطاوي (1801-1873)، الذي كان لويس عوض يطلق عليه لقب أبو الديمقراطية المصرية[2]، والذي ما إن عاد إلى القاهرة حتى ألّف في عام 1834م كتابه

«تخليص الإبريز في تلخيص باريز» الذي دوّن فيه مشاهداته حول عاداتِ ومسالك أهل فرنسا[3]، وكال فيه المديح للنظام الديمقراطي الذي نشأ فيها ووصف مشاعره تجاه انتفاض الأمة الفرنسية للدفاع عن الديمقراطية من خلال ثورة 1830م ضد الملك تشارل العاشر[4].

حرص الطهطاوي في كتابه هذا على إثبات أن النظام الديمقراطي الذي كان شهده في فرنسا ينسجم انسجاما تاماً مع تعاليم الإسلام ومبادئه. كما التفت إلى أنّه ليس ثمّة كبير فرق بين مبادئ الشَّرع الإسلامي وبين مبادئ القانون الطبيعي التي كانت نتاجا أوروبيا سابقاً على الإسلام وعلى بعثة النبي محمّد ﷺ بدأه اليونانيون تأسيساً على أنّ هناك خالقاً للكون وضع له نظاماً قائماً على العدل وأنّ كلّ ما وافق العدل أو روحه فإنّما هو موافق للطبيعة التي فطر الله عليها الكون والمخلوقات، وعلى كلّ الشعوب أن تتبعه في قوانينها وقضائها. وهو كلام نحن اليوم في أمس الحاجة للالتفات إليه[5].

تأسيسا على هذا الاكتشاف الذي اكتشفه الطهطاوي، فإن رؤية الرجل كانت تحتم دراسة كافّة العلوم التي انتهجها العقل البشري باعتبارها ميراثاً رائداً يمكّن النّاس من العيش المشترك ومن الاقتراب من القيم المشتركة وربّما طريقاً أيسر للتعرف إلى معتقد مشترك، ولم يكن من الممكن أن يقبل الطهطاوي بعد هذا فكرةَ المصادرة الأولية على الإنتاج الفكري البشري من قاعدة أنّه إنتاج غير مسلم؛ لأن الإسلام في رأيه: «لا يتعارض مع علوم العقل».

في التوقيت ذاته تقريباً وعلى ذات النّسق الفكري، كان «خير الدين التونسي (1810-1899م)» يضع عام 1827م خطةً شاملةً للإصلاح ضمّنها كتابه «أقوم المسالك في تقويم الممالك». منبهاً إلى خطورة رفض تجارب الأمم الأخرى انطلاقاً من الظن الخاطئ بأنه ينبغي نبذ كل الكتابات أو الاختراعات أو التجارب أو التصرفات الناشئة عن غير المسلمين، منطلقاً في دعوته الإصلاحية هذه من قاعدة مفادها: «أنّ كل ما يؤول إلى خير الأمّة من توسيع لحدود المعرفة وتوفير للشروط الكفيلة بازدهارها

المدني إنّما هو ممّا يتوافق مع الإسلام ومقاصده. وقد طالب التونسي بإنهاء الحكم المطلق المضطهد للشعوب والمدمر للحضارات»[6].

وقد لفت جمال الدين الأفغاني (1838-1897) بعد تَقَصٍّ لأسباب انحطاط المسلمين إلى أن مرجع ذلك الانحطاط إنّما هو غياب العدل والشورى وعدم تقيد الحكومة بالدستور؛ ولذلك فقد رفع لواء المطالبة بأن يعاد للشعب حق ممارسة دوره السياسي والاجتماعي عبر المشاركة في الحكم من خلال الشورى والانتخابات[7].

وقد سار على نهج الأفغاني تلميذه محمد عبده (1849-1905) الذي رأى أنّ أهم تحد يواجه الأمة الإسلامية هو نظرتها إلى العلاقة بين الإسلام والعصر. وقد وجد الشيخ محمد عبده أن الطريق لبلوغ المجتمع الإسلامي هدفه هو: «عدم الرجوع إلى الماضي وتوقيف مجرى التطور، بل الاعتراض بالحاجة إلى التغيير وربْطه بمبادئ الإسلام»، ولذلك كانت إحدى غائيات الشيخ أن يظهر التوافق بين الإسلام والفكر الحديث، وليُظهر كيف تنقلب المصلحة إلى المنطق، والشورى إلى الديمقراطية البرلمانية، وان يؤكد على أن الإسلام كنظام هو أمر مرادف للمدنيّة الحديثة[8].

في ذات حقبة العظماء، تألق نجم عبد الرحمن الكواكبي (1849-1903م) الذي ألف كتابين حول هذه القضايا، الأول بعنوان «طبائع الاستبداد» والآخر بعنوان «أم القرى»، متصوراً في الأخير حواراً بين عددٍ من المفكرين المسلمين من مختلف الدول جمعهم في موسم الحج مؤتمرٌ عُقد لتبادل الرأي حول أسباب انحطاط الأمة، وقد كان من أبرز الأفكار التي حرص الكواكبي على طرحها ما جاء على لسان البليغ القدسي، من قوله: «يُخَيّل إليَّ أن سبب الفتور هو تحول نوع السياسة الإسلامية، حيث كانت نيابية اشتراكية، فصارت بعد الراشدين بسبب تمادي المحاربات الداخلية مَلَكيّة مقيدة بقواعد الشرع الأساسية، ثم صارت أشبه بعدُ بالمطلقة»، وما جاء على لسان الرومي (التركي): «إن البلية أننا فقدنا الحرية». ويخلص الكواكبي في النهاية إلى أن التقدم مرتبط بالمحاسبة بينما التخلف مرتبط بالاستبداد[9].

وقد اعتبر رضا أن الحكام المستبدين حاولوا حمل المسلمين على نسيان أمر الشورى (سيادة الأمّة) مؤكداً أن أعظم درس يمكن أن يستفيده أهل الشرق من الأوروبيين هو معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة[10].

فترى أنّه وعلى هذه القاعدة من الفهم الدقيق أخذت المسألة السياسية مكانها في المشروع النهضوي، وترتب على هذا ثورة أخرى للإصلاحيين تمثلت في إرادة التأسيس للنهوض العربي من ذات الباب الذي تأسست عليه نهضة الغربيين: وهو: «ثورة الإصلاح الديني»؟.

ب- الإصلاح الديني

الفرق الجامع المانع بين الإصلاح الديني الذي قصد إليه آباء النهوض وبين ذلك الذي دعا إليه «مارتن لوثر» هو الفرق القائم والمعروف بين طبيعة كلّ من الدين والمؤسسة الدينية في كلّ من العالمين الإسلامي والغربي، ومن دون تفاصيل فإنّ طبيعة كلّ من الشأنين عندنا طبيعة التكوين الفكري الديني لدى المجتمع الإسلامي الذي لا يعترف بالكهانة (وجود وسيط بين الله وبين خلقه) لم تكن لتسمح ببروز حالة كنسيّة عندنا، وإن كانت سمحت بفعل القهر والاستبداد السياسي والتخلّف الحضاري إلى أن تجد المؤسسة السياسيّة أو بالأحرى الطُّغَم العسكريّة الحاكمة عندنا سبيلاً للتوصّل إلى لون من استغلال المؤسستين الدينية والأكاديمية أو الضغط عليهما إن بالسيف أو الذهاب باتجاه عدم اعتماد بحوث وإرشادات ومناهج تؤثر اجتماعيّاً وفكريّاً على الأوضاع السياسيّة القائمة، ومن بين ذلك الدفع باتجاه شغل النّاس بالفروع والأحكام القانونية للدين على أبسط أفعالهم، بدلاً من انشغالهم بمحاسبة الحكّام عن فظائعهم؟

وقد بدا في أوائل النهوض أنّ أصحاب نظرة الأصالة الإسلامية من آباء النهوض وقد تبنّى الكثير من الطروحات المعاصرة حول الديمقراطية، وحقوق الإنسان والتعددية السياسية والدستورية، وغيرها من الطروحات المتداخلة مع مفاهيم المجتمع المدني والحريات السياسية العامة واعتبروا أنها لا تتعارض مع

أساسيات الدين، إنّما كانوا يعيدون قراءة النصوص بالطريقة «العُمريّة» لا بطريقة عصور الانحطاط الحضاري.

طبعيّ أنّ أصحاب هذا الاتجاه لم يكونوا ليستطيعوا الحصول على دعم كبير من المدرسة التقليدية التي كانت تتأسس مفهوماتها على قواعد النظر التي كانت تركّز على موضوع الواجبات الدينية على الإنسان، فيما كان هذا الاتجاه يركز على موضوع الحقوق والمنافع الأساسية المترتبة للإنسان بواقع الوجود في هذه الحياة، وأنّ تفسير الدين إنّما ينبغي أن يكون باعتبارات حقوق الإنسان لا باعتبارات حقوق الله، إذ في الحقيقة أنّه لا يمكن وضع هذه في قبالة تلك، كما أنّ من غير الجائز اعتبار أنّ الإرشادات الدينية التي لَفَت الله الإنسان إليها بما فيها تلك المسائل التي تمّ التعارف عليها باعتبارها تكليفات أو عبادات لا يمكن أن تقرأ على هذه قاعدة الجبر والإلزام بقدر ما ينبغي أن تُقرأ على قاعدة أنّها إرشادات روعيت فيها منافع الإنسان ومصالحه بالأصالة، فليس هناك تكليف لا علّة له، كما أنّه لا تكليف معلّل بغير المصلحة الإنسانيّة التي لا يسوغ ابتداع مصلحة لله في قبالتها! وقد كان الأفغاني يلفت إلى أن: «أعمال الإنسان ليست في خدمة الله وحسب، بل في خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحي الحياة». وقد كان الإسلام برأي الأفغاني إيماناً عاقلاً، جوهره العقلانية الحديثة».

والواقع أنّ دعاة النهوض بهذا الإطار كانوا يقتربون كثيراً من الطروحات السياسية والعلميّة الغربية المنادية بسيادة المنهج العلمي، وبحقوق الإنسان، واعتبار ذلك نقطة مركزية ينبغي أن تتمحور حولها النظم والتشريعات في الاجتماع السياسي الحديث ذي الطابع الديمقراطي، وما لبثت هذه الدعاية أن انتشرت خارج سياق قلب العالم الإسلامي(مصر)، فقد امتدت إلى غيرها من الأقطار العربية، كما كما آمن بها أعداد من القيادات الإسلامية والمراجع الفقهية السنّيّة والشيعية في كل من إيران وتركيا تبنَّت كلّها أطروحات التمثيل النيابي، والتقييد الدستوري لنظام الحكم، والإيمان بالحقوق الأساسية للأفراد والمجتمعات؟.

كان «الأفغاني» قد درس النهضة الأوروبية، ورأى أنّ شرارتها إنّما بدأت بحركة الإصلاح الديني التي قام بها «مارتن لوثر»، وثبت لدى الرجل أنّ القوّة السحريّة التي سببت انطلاقة كافّة الحضارات إنّما هي إصلاح لعملية فهم الدين ولعملية التعاطي معه، ذلك الإصلاح الذي ما إن يبدأ في مجتمع من المجتمعات حتّى يؤسس لحركة حضاريّة واعدة. وقد اعتبر الأفغاني أن جملة مظاهر القوة والتقدم الموجودة في الغرب إنما هي أثر من آثار حركة الإصلاح التي قادها «مارتن لوثر» والتي أثمرت أول ما أثمرت حرية العقل من سطوة الجمود الديني[11].. وكان الأفغاني يعتقد أن الشرق بحاجة إلى حركة دينية هو الآخر تحرّره من ذات سطوة الجمود التي عانى منها الغرب دينيّاً، كما أنّه بحاجة إلى حركة إصلاح سياسيّة تعالج ذات العبث السياسي الذي فارقه الغربيون تفيد من القيم الحضاريّة الأوربيّة[12]. وفي حوار للأفغاني مع «عبد القادر المغربي» سأله فيه «عبد القادر عن معنى ما يقصده «بالحركة الدينية» أجاب بأنّه كما استفادت أمم «أوربا» بحركة «لوثيروس» الدينية، وإصلاحه تعاليم الديانة المسيحية، كذلك نحن معشر المسلمين يجب علينا أن نستفيد من حركة دينية نقوم بها، ويكون من أثرها إصلاح تعاليمنا، وتحسين حالة اجتماعنا..»[13]. والظاهر بشكل جليّ أنّ الرجل ربما رأى في نفسه «لوثر» الشرق..

وقد ذهبت مدرسة الأفغاني شوطاً بعيداً في هجومها على الأنماط التقليدية للمؤسسة الدينية عندنا والتي اعتبروها المسؤول الأساس عن حالة الانحطاط الفكري العام الذي أصاب المسلمين عامّة، ويلفت محمد عبده «في سجاله الشهير مع «هانوتو»[14] إلى أنّ المسلمين لم يعودوا – بمؤسستهم الدينية التقليدية – ممثلين للإسلام الصحيح، الإسلام الذي هو دين العلم والعقل، ويكرر محمد عبده «لهانوتو» ما سبق وصدم به الأفغاني المؤسسة التقليدية بقوله: «إن عقلاء الإفرنج يتدبرون آداب القرآن وتعاليمه العالية، ويحكمون بأنه خير قانون لإصلاح البشر، ويهمّون أن يسلموا، ثم ينظرون من خلال القرآن إلى الأمم الإسلامية المنتشرة في آسيا وإفريقيا، فيرونها من أحط الأمم شأنا، وأشدها ابتعاداً عن روح الدين والمدنية،

وممارسة الفضيلة، فينفرون من الإسلام، وينظرون إلى القرآن كالمرتابين فيه.. وهكذا يدعوهم القرآن للإسلام، وينهاهم المسلمون عنه؟ فالواجب علينا إذاً قبل كل شيء، أن نثبت للأوربيين أننا غير مسلمين، وبهذه الصورة، يمكننا أن نجذبهم إلى الإسلام، ونحسّن اعتقادهم فيه»[15]؟

لا شكّ أنّ هذا التوجّه من الأفغاني ومدرسته وهذا اللون من القراءة للإسلام لم يكن ليروق التقليديين وربّما استنهض لديهم دافعيّة الذود عن «الدين» في قبالة ذلك الإغواء العقلاني الذي تمارسه المدرسة التجديدية؟ ولعلّ هذا ما دفع بالمؤسسة التقليدية ليس إلى عدم الوقوف وراء ما كان يدعو إليه الأفغاني وعبده، بل إلى معاداة الرجلين.

ولعل هذا ما دفعها بعدهما لأخذ مواقف صارمة جداً من كل طرح يقترب من هذه الناحية من القراءة ممّا أدّى إلى إحداث حالة من الشرخ في العلاقة بين الأصل والمستحدث، وتدعيم سوء الفهم بين دعاة الحداثة وأصولهم ممّا مكّن لوجود المشكلة الكبرى في تاريخ حركة النهضة العربية المعاصرة؛ حيث لم تتمكن من أن تجد بعد الشيخين من يقوم على رعايتها بهذا القدر من الاتساع وعلى هذا القدر من الأصالة اللّذين بدأت بهما على عهد المؤسسين، ومما يؤسف له أنّه وفي الوقت الذي وُوجه فيه تلامذة المدرسة من دعاة النهوض بهجوم أصحاب الفكر المنغلق، تطرّفوا هم أنفسهم وأوغلوا في التعاطي مع الاستغراب الحضاري بعيداً عن الموروث المحدِّد للشخصيّة القوميّة، وبغير ما قدرة على مواجهة استحقاق التأصيل النهضوي، ممّا جعلهم يقعون في فخّ التغريد خارج السرب، وفقدان الثقة من العامّة، وبالتالي خطيئة ترك الأخيرين بيد المنغلقين؟ ومن غير المستبعد أن يكون تطرّف الأجيال اللاحقة من هذه المدرسة وإيغالها في الاستغراب كان السبب الأصيل في استنهاض ردّة «أصوليّة» وجدت بغيتها في هذا التطرّف، فتطرّفت هي الأخرى في معاداة كلّ مظاهر التحضير السياسي والنهضوي، ومعاندة كلّ مظاهر القابليّة للتواصل مع الآخر الحضاري.

2

شروط الاستفاقة

أ- حسم القراءة

أشد ما هو مطلوب منا اليوم أن نقف موقفَ جزمٍ قاطع ما بين قراءتين للإسلام، بَدَتَا في مطالع النهوض كما لو أنّ أولاهما كانت قراءة الراسخ المؤسس، وظهرت الثانية بمظهر المعيق المدمّر، لنقول بقطع: إنّ هاتين القراءتين اللتين أشرف عليهما عصر النهضة – وهما قراءتان قديمتان جداً في التعاطي مع الإسلام – إنّما هما قراءتان تقضي ضرورة الظرف القائم وتقضي تجربة النهوض، وتجربة التاريخ العربي الإسلامي الطويل بعدم إمكانيّة تعايشهما معاً، وأنّه إذا كان معامل التفرقة القديم، في مجال النظر العقلي ومدى سعته، هو بين أصحاب العقل وأصحاب النصّ، وإذا كانت النظرة الملازمة لهذا العامل هي دوماً في محاولة التوفيق النظري للخروج بنظرة يتقارب فيها العقل والنقل؟! فعامل تفرقة اليوم ينبغي أن يكون جازماً وحاسما بين العقلاء وبين المجانين، ونحن لا نقبل أبداً أن يكون مصطلح «المجانين» مرادفاً أو دالّاً على «النص» فالنصّ خطاب للعقلاء فقط. وحتّى يكون طرحنا واضحاً فإنّ ضابط العقل عندنا هو ما كان عليه الآباء المؤسسون للنهضة.

ونعتقد بيقين أنّ نظرة الآباء للإسلام إنّما تأسست على نظرة الأصحاب –رضوان الله عليهم– الذين توافقوا مع كافّة معطيات التطور والتزموا إعمال العقل، والمنطق، بل إلى تحكيمهما والاستناد إليهما، ألم يجمعوا القرآن تحت دعوى أنّه «هو والله خير»؟[16] أي: أنّ المصلحة وقواعد المنطق قاضية بهذا الجمع؟ ألم يقاتلوا مانعي الزكاة تأسيساً على «شرح صدر الصديق»[17] أيّ أنّ جملة ما توفر من معطيات قاضية بدعم القرار الذي اطمأنّ إليه واتخذه؟

إنّ الغالبية من المسلمين – وبفعل الخطاب غير المؤهل للنخبة الدينية منذ بدأت عصور الانحطاط – لا يفهمون الإسلام ولا يتعاطون معه إلا على قاعدة أنّه قانون يلزم على المؤمنين الانصياع إلى بنوده وتطبيقه بحذافيره الدقيقة، ولا يعتبرون

التدين إلّا ذلك النوع من التسليم بالأوامر والامتناع عن النواهي، والالتزام بحكم الشريعة. وعلى هذا لا يصبح الإسلام رسالة يجب على المؤمنين بها استلهام الوحي من معانيها العامة، وإنما منظومة من الأوامر والنواهي على المخاطبين بها تنفيذها وحسب، وعليه فلم يعد محلّ اهتمام النخبة مسألة حسن وسوء فهم الدين، بقدر ما عاد المطروح مسألة ما إذا كنت مقصّراً في أداء الواجب من عدمه؟ وهو ما أتاح للرسوم والشكليات أن تأخذ مكانها مزيحة العقل والروح من حسابات التديّن؟

إنّ الإنجاز الأكبر لآباء النهضة هو إعادة الفاعليّة للقراءة الأصيلة للدين، واعتماد منظومة فكريّة مضادة لهذا الفهم الذي يواجه الإسلام ويلغيه من التاريخ بالكامل، إنّ أخطر سمات الإسلام الذي آمن به الآباء، وكانت الدعوة إليه والتركيز عليه، سمة الدين الثائر المحرِّر، في مواجهة فكرة «الدين» – وما هو بدين– المستعبِد المستذِل، الذي لا كبير فرق في تصوّرات الداعين إليه بين «الإله» وبين أيّ متكبر أرضي لا يريد من محكوميه غير الطاعة العمياء. لقد ركز أصحاب القراءة الفاسدة للدين على معنى الاستسلام مُغْفِلين – عن عمد أو جهل – معنى السلام، الذي لا يمكن للإنسان أن يحياه وهو يحيا حياة الفصام بين عقله الذي هو المكوّن الأساس لذاته، والمعلل الأساس لوجوده ولدوره على الأرض، وبين جهد دائب من أجل طمس هذا العقل؟ ولئن كان تأويل الآية: ﴿وما خلقت الجنّوالإنس إلا ليعبدون﴾ معناه أنّه ليس مطلوباً من الإنسان سوى أن يكون محض التعبد، أي إحداث الطاعة للمعبود فيما أمر به إيماناً وإسلاماً من دون الحاجة إلى سند عقليّ، ولا التوقف في تنفيذ هذه الطاعة على إدراك العلل، فلعمري لم كرّم الله الإنسان بالعقل، ولم امتلأت آيات كتابه بمطالبة هذا الأخير بإعمال هذه اللطيفة واتباع هداها؟ لقد احتج الملائكة على خلق الإنسان بأنّهم أكثر منه إسلاماً، وعبادة، وطاعة – وهم في كلّ ذلك محقّون – فحاجّهم الله تعالى بعلم الإنسان – عقله –. وقد ذكر الله في كتابه العزيز تلك الأمانة التي أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها. فهل أبَيْن حمل الطاعة والاستسلام وهن لا يفعلن سواها؟ هذا لون من القراءة ينبغي حسمه، وإلا فلن نخلص من أزمتنا بحال.

ب- حسم التوجّه

أوجدت حالة التطرّف والتطرّف المضاد من قبل الناهضين والتقليديين حالة غريبة تمثّلت في بروز تيارات أخذت على عاتقها مهمّة الدفاع عن الصلاحية السياسيّة والحضاريّة للإسلام، ولأسباب كثيرة وقع عبء هذا الدفاع - المتصوّر - عن هذه «صلاحية الإسلام» على عاتق جماعات خارج حدود الحوزة الأزهرية، مما أفقد هذه الدفاعات أحد أبرز مقوّمات سلامتها وهو قيام فقيه مستبصر بشأن رعايتها، كما أنّ تحوّل هذه الحركات إلى الإطار الحزبيّ في حركتها منعها بعدُ من أن تستجيب لضرورة الالتصاق بفقيه مرشد، ثم أنّ هذه الحركات قنعت بأنّ من مهامها السعي نحو استعادة الوحدة السياسيّة للمسلمين، وهي التي لم تكن أبداً مؤهلة لا على القيام على شأن الإرشاد الديني، ولا على القيام بالعبء السياسي؟ وصار الحال إلى أنّنا نمتلك مدرسة نهضويّة لا تؤمن بتراثها ولا بشعوبها، ومدرسة حركيّة ذات صبغة دينيّة لا تعترف بحدودها، ولا تلتزم بتخصصاتها، وليس مستغرباً - والحال هذه - أن يضيعُ زهاء القرن في عبث في التوجّه كان من الواجب الالتفات لأسبابه منذ بدايته؟!.

لقد كانت الأزمة وما تزال حضاريّة بالمعنى الحرفيّ للكلمة، ولم يكن هناك غياب للإسلام ولا حاجة لترف إعادته، إنّ المسألة برمّتها أزمة فكر، ومأزق حضارة. أمّا الإسلام فهو حيٌّ فاعل دوماً في ضمير الجماعة الإسلاميّة، ولم يكن بحاجة يوماً لجماعات تعمل كي تؤكّد على صلاحيتة أو على استعادته من غيبته؟!!

كما لا أراني بحاجة أن ألفت النظر إلى أنّ النهوض إنّما هو مشروع خاصّ تملك الأمّة جميع حقوق إنتاجه، فجدلية رجال النهوض التي تشتمل على الكثير من الإفادات من الغرب وتجاربه، ليس من المستساغ ولا من المقبول أن توسم بأنّها «علمانيّة عربيّة» أو «علمانيّة مؤمنة»، إذ العلمانيّة في الحقيقة هي أصل المشروع الغربي الذي وضع حدّاً لذلك العبث السياسي والديني الذي كان موجوداً في الغرب، ومكّن للغربيين من الانطلاق نحو صناعة الحضارة المعاصرة، إلا أنّ العلمانيّة تبقى مشروعاً غربياً، أما ذلك النسج الذي ابتدعه الآباء ممّا نملكه وممّا أبدعه غيرنا، فإنّ الأمانة تلزمنا بأنّ نسمّي مشروعهم باسمه الخاص والمستحقّ[18].

❊ ❊ ❊

1 - هذه الفقرة وما يليها من اقتباسات من مقولات المجددين، يراجع فيها: المقدمة النظريّة لموقع المعهد العالمي للفكر السياسي الإسلامي بلندن http://www.ii-pt.com/web/introduction.htm. ومقالة مهنّد مبيضين، لماذا أخفقت التوفيقيّة الإسلاميّة، موقع صحيفة الغد الأردنيّة، 2005/11/25م. http://www.alghad.jo/?news=58718.

2 - أحمد صدقي الدجاني «تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث» ورقة ضمن كتاب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1987م، ص121.

3 - ألبرت حوراني «الفكر العربي في العصر الليبرالي» (النسخة الإنجليزية) ص70، كامبردج، 1991م.

4 - تراجع كتب تاريخ القانون، ومقدمة جستنيان لمدونته في القانون الروماني. ويراجع: كتابنا «عولمة الشريعة» (قيد الإنهاء). والحقّ أنّ العلاقة بين الشرع الإسلامي والقانون الطبيعي قد شكلت محور جدل طويل ضاعت ثماره حين تحوّل بعيداً عن قواعد البحث، وأدوات النظر المحترمة، وقد بيّنت في رسالتي للدكتوراه عن «السلطة التشريعية في الإسلام» كيف أنّ الدراسات التي كان ينبغي عليها أن تتّجه ناحية البحث في مهمّة إيجاد تصوّر إسلاميّ أو بالأحرى «مسلم» لمسألة توصيف التشريع السياسي وتحديد العلاقة بينه وبين الفقه، ومسألة تحديد ماهية السلطة التشريعية، وتوزيع السلطات قد ارتدّت إلى البحث في الخلافة وشروط المجتهد، كما لو أنّ المثير الأساس للموضوع وهو التحامنا بالحضارة والديمقراطيات الغربية لم يكن له أيّ وجود، ولست أعرف كيف يمكن قبول هذا أو حتّى تبريره؟.

5 - ألبرت حوراني «الفكر العربي في العصر الليبرالي» (النسخة الإنجليزية) ص70، كامبردج، 1991م. ويراجع كتابنا «السلطة المدنيّة في الإسلام».

6 - أحمد صدقي الدجاني «تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث» ورقة ضمن كتاب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1987م، ص121-123.

7 - رفعت سيد أحمد «الدين والدولة والثورة»، الدار الشرقية، القاهرة، 1989م، ص44-47.

8 - مهنّد مبيضين، لماذا أخفقت التوفيقيّة الإسلاميّة، موقع صحيفة الغد الأردنيّة، بتاريخ 2005/11/25م. http://www.alghad.jo/?news=58718.

9 - ينظر: عبد الرحمن الكواكبي «أم القرى»، دار الشروق العربي، بيروت،1991م.

10- أحمد صدقي الدجاني «تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث» ورقة ضمن كتاب أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1987م، ص124-125.

11- يراجع في هذه الفقرة وفي الفقرتين بعدها: مقال منصور الجمري، الاتجاهات السياسية – الفكرية في الوسط الإسلامي– موقع بلاغ. http://www.balagh.com/mosoa/fekr/071cl68g.htm .

12- وقد استفاد دعاة الإصلاح الديني المسلمون من مقولات عصر الأنوار «الأوروبي»، الذي اعتبره البعض نتيجة من نتائج تأثير الإسلام في الغرب: «يمكن القول بأن هناك علاقة وطيدة بين فلسفة التنوير وبين الإسلام، وأن الإسلام كان سبباً من أسباب نشأتها، وشكل أحد روافدها التاريخية. يدل على ذلك كثرة إحالة فلاسفة عصر الأنوار إلى الإسلام، باعتباره نموذج الدين المستنير». (يراجع: حسن حنفي، مقدمة كتاب : ليسنج: تربية الجنس البشري، التنوير، بيروت، ط1، د.ت، ص56.

13- عبد القادر المغربي: «البينات في الدين والأدب والاجتماع والتاريخ»، والنص موجود في: محمد كامل الخطيب: الإصلاح والنهضة، ج1 ص371.

14- وزير خارجية فرنسا حينها.

15- عبد القادر المغربي، «البينات في الدين والأدب والاجتماع والتاريخ»، والنص موجود في: محمد كامل الخطيب: الإصلاح والنهضة، ج1 ص372.

16- البخاري مع الفتح، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن.

17- يُراجع: محيي الدين النووي، شرح مسلم، 2001م وما بعدها. وينظر: الخطّابي، معالم السنن، وهو شرح سنن الإمام أبي داود، المكتبة العلميّة، بيروت، ط2 (1401هـ=1981م) 3/2 وما بعدها. وينظر: الشوكاني، نيل الأوطار، من أحاديث سيّد الأخيار، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، مج2، 4/119-121. ويراجع: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص57-58.

18- لعل الاستنتاج الذي توصل إليه محمّد عابد الجابري حول الاقتباس الخاطئ لمسألة العلمانية – في كتابه: في نقد الحاجة إلى الإصلاح – من شأنه أن يشكل مدخلاً منهجياً إلى قراءة هذه المسألة. يراجع مقال: «في نقد الحاجة إلى الإصلاح لمحمد عابد الجابري..الديموقراطية والعقلانية بدلاً من العلمانية» منشور على موقع الحركة المصريّة من أجل التغيير «كفاية»، بتاريخ 2005/11/01م.





التصوف الإسلامي ومراحله

جميل حمداوي ◆

يعد مبحث التصوف من أهم المباحث التي يستند إليها الفكر الإسلامي إلى جانب علم الكلام والفلسفة. وقد أثار التصوف الإسلامي جدلا كبيرا بين المستشرقين والباحثين العرب والمسلمين حول مفهومه ومواضيعه ومصطلحاته ومصادره وأبعاده المنهجية والمرجعية.

ويرتكز التصوف الإسلامي على ثلاثة مكونات أساسية وهي: الكتابة الصوفية، والممارسة الروحية، والاصطلاح الصوفي.

وعليه، فبعد أن هيمنت المادة على الإنسان المعاصر وانحطت القيم الأخلاقية في هذا العالم وانتشرت الأهواء والنحل والصراعات الإيديولوجية حول السلطة وتهافت الناس حول المكاسب الدنيوية بشكل غريب - لم يجد الإنسان اليوم أمامه من حل سوى الارتماء في أحضان التصوف والدخول في الممارسة العرفانية قصد الحصول على السعادة الوجدانية والراحة النفسية والاستمتاع بالصفاء النوارني والاحتماء بالحضرة الربانية وصالا ولقاء.

◆ باحث من المغرب .

إذا؟، ما هو التصوف لغة واصطلاحا؟ وماهي المواضيع التي يتمحور حولها التصوف الإسلامي؟ وما مراحل هذا التصوف؟ وماهي مصادره الداخلية والخارجية؟ وماهي أبعاده المنهجية ؟ هذه هي الأسئلة التي سوف نحاول الإجابة عنها في دراستنا.

1- مفهوم التصوف

أ- لغـــــة:

تشتق كلمة التصوف من فعل «صوَّف» أي جعله صوفيا، و«تصوّف» صار صوفيا، أي تخلق بأخلاق الصوفية. والصوفية فئة من المتعبدين، واحدهم الصوفي[1]. وقال ابن خلدون في كتابه (المقدمة) : «قال القشيري ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس، والظاهر أنه لقب ومن قال اشتقاقه من الصفا أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي. قال: وكذلك من الصوف... قلت: والأظهر إن قيل بالاشتقاق: إنه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف»[2].

وتحيل الدلالات الاشتقاقية لكلمة التصوف على صوفيا، والصوفة، وأهل الصفة، والصوف، والصفاء أو الصفو.

فكلمة صوفيا الدالة على الحكمة مستبعدة في هذا النطاق المعجمي؛ لأن كلمة صوفيا التي تحيل على العقل والمنطق تتناقض مع العرفان الروحاني والذوق الوجداني، كما أن التصوف بعيد عن كل اشتغال حسي وعقلي وذهني وأميل إلى الحدس العرفاني والتجربة الباطنية.

وهناك من يربط التصوف بصوفة كابن الجوزي، إذ كان هناك قوم من الجاهلية انقطعوا إلى العبادة والطواف حول الكعبة، ويعود نسبهم إلى«الغوث بن مر» الذي كان يعرف باسم صوفة أطلقته أمه عليه؛ لأنها لم يكن يعيش لها أولاد، فنذرت لئن رزقت بولد لتجعلن برأسه صوفة وتهبه للكعبة فولدت الغوث، وعرف باسم صوفة وظلت الصفة عالقة بأولاده من بعده. وهذا الرأي فيه تكلف وتمحل وتصنع، ولا يمكن الأخذ به دليلا على اشتقاق التصوف من الصوفة.

وهناك من ربط التسمية بزهد الرسول ﷺ وورع أصحابه رضوان الله عليهم، -إذ كان النبي يلبس الصوف كما ورد في قول أنس فيما رواه- ابن ماجه أن الرسول ﷺ: «أكل خشنا ولبس خشنا، لبس الصوف واحتذى المخصوف». بيد أن هذا ليس دليلا قاطعا على ارتباط التصوف بحياة النبي ﷺ وتقشفه في الحياة وزهد صحابته؛ لأن الرسول ﷺ كان يلبس الصوف وغير الصوف، وكان يدعو كذلك إلى الإقبال على الحياة والتزين بكل ما يحقق الجمال للإنسان ويريحه نفسانيا وعضويا ويوفر له السعادة الدنيوية والأخروية، ويحث الناس كذلك على التمتع بالدنيا والتلذذ بمباهجها والتنعم بنعمها ولكن بدون إسراف ولا تبذير ولا خيلاء، وهذا الحكم ينطبق على حياة صحابته العدول على حد سواء.

وقيل: إن كلمة التصوف تشير إلى أهل الصُّفَّة من الفقراء الزهاد المهاجرين الذين كانوا يسكنون صفة المسجد في المدينة، وكانوا يقلّون تارة ويكثرون تارة أخرى، فمن استغنى منهم ترك المسجد وذهب لحال سبيله ليكد في الحياة، ومن لم يجد التزم بالصفة حتى تتحسن أحواله المادية.

والذين يربطون التصوف بأهل الصفة فإنهم يقرنون التصوف بالمهاجرين الأنصار، فهذا رأي غير صحيح لا منطقيا ولا واقعيا ولا لغويا، لأن المنسوب إلى الصفة في علم الصرف «صُفِّي» وليس «صُوفيّ».

وهناك من يقرن التصوف بلبس الصوف الذي كان علامة أيقونية بصرية تحيل على الممارسة العرفانية والتزهد في الحياة والتقشف في الدنيا والاعتكاف على العبادة والصلاة والدعاء.

وكثير من الصحابة كانوا يلبسون الصوف، فالحسن البصري يقول: «أدركت سبعين بدريا كان لباسهم الصوف»، والبدريون هم الذين شاركوا مع الرسول ﷺ في معركة بدر. ولكن ليس الصوف دائما يدل على التقوى والصلاح في الثقافة العربية الإسلامية، فقد كان الكثير من الناس يلبسون الصوف ليقال لهم بأنهم أتقياء وَرِعون، ولكنهم في الجوهر لاعلاقة لهم بذلك. ويورد ابن عبد ربه صاحب

«العقد الفريد» بيتين قالهما الشاعر محمود الوراق في هؤلاء المتصوفة:

تصفَّ كي يقال له أمين   وما يغني التصوف والأمانة
ولم يرد الإله به ولكن   أراد به الطريق إلى الخيانة

ويبدو لنا أن ربط التصوف بالصوف ربط مقبول يستسيغه العقل والمنطق وتقبله القرائن التاريخية واللغوية، فحتى الرهبان النصرانيون الصوفيون كانوا يلبسون الصوف في أديرتهم وكنائسهم، وقد تأثر بهم الشيعة وأهل الباطن في لباسهم ذاك إلى يومنا هذا وخاصة شيعة العراق وشيعة إيران وشيعة لبنان.

وهناك من قال بأن التصوف يرتبط أشد الارتباط بالصفاء والصفو، فالمتصوفة ليس لهم مِنْ شُغْلٍ سوى تصفية قلوبهم من أدران الجسد وشهوات الحياة قصد تحقيق الصفو الروحاني، ولكن كلمة الصفاء أو الصفو تنسب إلى «صفويّ» وليس إلى «صوفي».

وعلى أي حال، لقد اشتقت كلمة «التصوف» من الصوف وهي أقرب دلالة اشتقاقية يقبلها العقل والمنطق. ويقول أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام»: «وقد اختلف الناس في نسبة الكلمة هل هي من الصفة، أو من الصفاء، أو من صوفيا وهي باليونانية بمعنى الحكمة. أو من الصوف ونحن نرجح أنها نسبة إلى الصوف لأنهم في أول أمرهم كانت هذه الفرقة تلبس الصوف اخشيشانا وزهادة، كما نرجح أنها كانت ترتكن في أول أمرها على أساس إسلامي»[3].

والدليل على ارتباط التصوف بالصوف قصة محمد بن واسع مع قتيبة بن مسلم الباهلي عامل خراسان، فقد دخل محمد على قتيبة وعليه مدرعة صوف خشنة وربما بالية فقال له قتيبة: «ما يدعوك على لباس هذه؟ فسكت لم يحر جوابا، فقال له قتيبة فيما يشبه الغضب: أكلمك فلا تجيبني؟ فأجاب محمد في خشوع وهدوء: أكره أن أقول زهدا فأزكي نفسي، أو أقول فقرا فأشكو ربي»[4].

وهذا يبين لنا مدة ارتباط التصوف بالصوف، وهذا هو رأي ابن خلدون نفسه الذي قال: «قلت والأظهر إن قيل بالاشتقاق: إنه من الصوف وهم في

الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب على لبس الصوف»[5].

وذهب بعض المستشرقين كنكلسون وجيوم ونولدكه إلى أن النساك المسلمين الذين أخذوا لفظ المتصوفة اسما لهم إنما لبسوا الصوف محاكاة لرهبان المسيحيين.

وأول صوفي استحق لقب «صوفي» هو أبو هاشم فقد توفي سنة 105هـ، فقد كان يعرف بأبي هاشم الصوفي وكان ذلك في القرن الثاني الهجري، بيد أن المستشرق ماسينيون يعتبر عبدك الصوفي أول من لقب بلفظ صوفي وقد توفي في210هـ.

ب- اصطلاحا:

التصوف اصطلاحا رحلة روحانية تعتمد على التحلية والخلوة والتجلي الرباني أو اللقاء العرفاني المتوج بالوصال والكشف الإلهي. ويعني هذا أن المريد السالك كي يحقق مراده ألا وهو الوصول إلى الحضرة الربانية، عليه أن يتجرد من أوساخ الدنيا ويتوب إلى الله وأن يتطهر من كل أدران الجسد ويبتعد عن ملذات الدنيا ويترك جانبا شهوات الحياة ومتعها الزائفة الواهمة. وبعد ذلك يختلي بالله مدة طويلة، وبعد الاختلاء والمجاهدات الرياضية الوجدانية ينكشف له الوجه الرباني. ويعني هذا أن المريد لكي يصبح قطبا أو شيخا أو يصل إلى المعشوق الرباني لابد أن يسافر في معراجه النوراني عبر مجموعة من المقامات المتدرجة والأحوال الموهوبة لكي يتحقق له الوصال والتجلي الرباني.

ويلاحظ أيضا أن التصوف ليس فرقة مستقلة كما يقول أحمد أمين، بل هو عبارة عن نزعة من النزعات الوجدانية ورغبة روحانية من مجموعة من الميولات الإنسانية تجاه حدث أو فعل أو شيء ما. ومن ثم، يمكن الحديث عن معتزلي صوفي، وأشعري صوفي، وفقيه صوفي، ونصراني صوفي، ومسيحي صوفي...[6].

ويعرف ابن خلدون التصوف بقوله هو: «العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله -تعالى- والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة»[7].

ومن هنا، فالتصوف عرفان وجداني وشوق ذوقي ومجاهدة ربانية تقوم على الزهد في الحياة وترك الدنيا الواهمة. ويعرف رويم البغدادي التصوف بقوله: «التصوف مبني على خصال: التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالبذل، وترك الغرض والاختيار»، وقال الكرخي: «التصوف هو الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق»، وقال الجنيد: «أن تكون مع الله بلا علاقة»، وقال ذو النون المصري: «ألا تملك شيئا وألاّ يملكك شيء»، وقيل للحصري: «من الصوفي عندك...؟ فقال: الذي لاتقله الأرض ولا تظلله السماء»[8].

2- موضوعات التصوف

تنحصر موضوعات التصوف حسب ابن خلدون في أربعة أغراض أساسية:

1- المجاهدات وما يحصل من الأذواق ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقاما ويترقى منه إلى غيره.

2- الكشف والحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل: الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وتركيب الأكوان في صدورها عن موجودها وتكونها.

3- التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات.

4- ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات تستشكل ظواهرها فمنكر ومحسن ومتأول»[9].

ويعني هذا أن التصوف ينبني على أربعة مقومات جوهرية، وهي: المجاهدات، والتجليات الغيبية، والكرامات، والشطحات. وقد دافع ابن خلدون عن أصحاب المجاهدات والتجليات الغيبية والكرامات الخاصة بالمتصوفة والأولياء الصالحين وميَّزها عن المعجزات الخاصة بالأنبياء، كما اعتبر صاحب الشطحات معذورا؛ لأنه يكون في حالة سكرٍ وانتشاء ذوقي لايعي مايقوله أو ما يردده من أقوال أو ألفاظ أو مرويات[10].

ويمكن القول بأن التصوف عبارة عن رحلة روحانية أو سفر معراجي له بداية ونهاية ووسط، فالبداية هي التطهير والهروب من الدنيا الزائفة، والوسط هي الخلوة والرياضة الروحية والمجاهدة الصوفية، أما النهاية فهي اللقاء والوصال اللدني.

3- مراحل التصوف الإسلامي

أ- مرحلة الزهـد

ظهر الزهد مع بداية الدعوة الإسلامية في القرن الهجري الأول، وكان هذا السلوك يقوم على دعامتين أساسيتين، وهما: الزهادة في الدنيا والابتعاد عن ملذات الحياة الزائفة الواهمة، والإقبال على الآخرة الباقية الخالدة. والدعامة الثانية تتمثل في حب الله بدون واسطة بشرية.

وهناك العديد من نصوص القرآن والحديث النبوي التي كانت تحث على الزهد والتقشف في الحياة والاستعداد للموت وترك الدنيا؛ لأنها دار غرور وزينة وخداع وخيلاء. يقول -تعالى-: ﴿ألهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر﴾، ويقول أيضا: ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾، ويقول أيضا: ﴿واضرب لهم مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض﴾.

ومن الآيات الدالة على الحب الإلهي ما قاله -تعالى-: ﴿والذين آمنوا أشد حبا لله﴾، وفي الحديث النبوي الشريف: «نعم العبد صهيب! لو لم يخف الله لم يعصه»، «فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه».

ومن أهم الزهاد في القرن الأول الهجري الخلفاء الراشدون الأربعة الذين كانوا يقتدون بحياة الرسول ﷺ، فضلا عن الصحابة العدول والتابعين وخاصة أبا ذر الغفاري وسلمان الفارسي وصهيب وأبا الدرداء ورجال الصفة وغيرهم.

ب- مرحلة التصوف السُّني

يقصد بالتصوف السني ذلك التصوف الذي كان يمارسه مجموعة من الزهاد السنيين والذين كانوا يحترمون قواعد الشرع الإسلامي من قرآن وسنة وإجماع،

وهم أهل وجدان وكشف عن صدق وإخلاص يبتعدون قدر الإمكان عن الشطحات الغريبة والهلوسات الخارقة والقصص والكرامات الفانطاستيكية البعيدة عن نطاق الحس والعقل والغيب.

ولم يظهر التصوف السني في العالم الإسلامي إلا في القرن الثاني الهجري وخاصة بعد الفتوحات الإسلامية وانتشار الرخاء والغنى والجاه في البيئة الإسلامية التي كثر فيه التمدين العمراني والحضاري، وشيدت فيها القصور والبساتين، وانتشر اللهو وكثر الطرب وازدهر شعر الغزل، فاختلط الناس بالحياة وأقبلوا على متع الدنيا وزينتها. فظهر كثير من العلماء، فتركوا الدنيا وانعزلوا عن الناس والسلاطين وابتعدوا عن إغراءات الدنيا ومباهجها الفاتنة فاختاروا الخلوة الربانية وتمثلوا طريق الشرع الرباني وساروا على نهج الهدي النبوي وجعلوه مسلكا لهم في التعبد والمحاسبة والعبادة والاعتكاف.

ومن أهم كتاب التجربة الصوفية وجامع نصوصها في هذه المرحلة نستحضر القشيري في رسالته وفريد العطار في «تذكرة الألباب» والطوسي في كتابه «اللمع»... ويبقى الحارث المحاسبي هو العميد الأول للتصوف السني حسب محمد عابد الجابري؛ لكونه لم ينحرف في عملية التأويل ولم يغال فيها كما فعل المتصوفة السنيون، زد على ذلك أنه وقف صامدا في وجه التشيع الباطني[11].

ومن أهم المتصوفة السنيين الذين يذكرهم التاريخ نلفي: المحاسبي والقشيري والغزالي والسرَّاج والجنيد وابن المبارك وعبد القادر الجيلاني وأحمد البدوي وأحمد الرفاعي ورابعة العدوية التي تقول في الحب الإلهي:

أحبك حبين: حب الهوى	وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى	فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل له	فكشفك لي الحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

وإذا كان الحسن البصري معروفا بنزعة الخوف حتى قال معاصروه: «إنه كان دائما كأنه عائد من جنازة»[12]، فإن رابعة العدوية معروفة بنزعة الحب. فلم تكره رابعة العدوية إبليس لكي لاتترك الكراهية في قلبها في موازاة مع صفة الحب، فمن أجل الحفاظ على حبها لله أحبت إبليس لكي تصفي قلبها من الحقد والكراهية على السواء. وقالت شعرا كثيرا في الحب الرباني منه هذان البيتان:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحت جسمي من أراد جلوسي

فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

وقد روى القشيري في رسالته أن رابعة العدوية قالت في مناجاتها: «إلهي أتحرق بالنار قلبا يحبك؟»، فهتف بها هاتف يقول: «ماكنا نفعل هذا، فلا تظني بنا ظن السوء»[13].

ومن أهم المتصوفة السنيين الآخرين الذين استحضروا الشرع الرباني في تجاربهم العرفانية نذكر: إبراهيم بن الأدهم وداود الطائي والفضيل بن عياض وشقيق البلخي وكلهم توفوا في القرن الثاني الهجري، ومعروف الكرخي المتوفى سنة 200هـ، وابن سليمان الداراني المتوفى سنة 215هـ، وسري السقطي (253هـ) صاحب فكرة الحقائق الإلهية والتوحيد، والجنيد المتوفى سنة 297هـ الذي يعد أول من صاغ المعاني الصوفية وكتب في شرحها، والغزالي في القرن الخامس الهجري الذي حاول التوفيق بين الشرع والتصوف وقام بعقد الصلة بين الخطاب الفقهي الذي كان يحارب المتصوفة والخطاب العرفاني الذي كان يؤمن بالباطن. وقد تجلى هذا التوفيق واضحا في كتابيه: «المنقذ من الضلال»، وكتابه: «إحياء علوم الدين».

ج- مرحلة التصوف الفلسفي

لم يظهر التصوف الفلسفي في العالم الإسلامي إلا في القرن الثاني الهجري إبان الدولة العباسية مع اختلاط مجموعة من الشعوب والأجناس مع العرب المسلمين (الفرس والهنود والروم...)، وازدهار حركة الترجمة بتأسيس بيت الحكمة

في عهد المأمون لنقل الفكر اليوناني، وانتشار المدارس الدينية والفلسفية في معظم أرجاء الإمبراطورية الإسلامية، فساعد كل هذا في تلقيح التصوف الإسلامي بملامح خارجية أبعدته عن الصواب وجعلته فكرا منحرفا متأثرا بالأفكار الأجنبية الضالة كالغنوصية والهرمسية وأفكار الشيعة والرافضة المبتدعين. وفي هذا يقول أحمد أمين: «ولكن لما فتحت الفتوح الإسلامية واختلطت الثقافات المختلفة وكانت تموج في المملكة الإسلامية الفلسفة اليونانية، وخاصة الأفلاطونية الحديثة والنصرانية والبوذية والزرادشتية، وجدنا أن هذا الزهد وهذا الحب الإلهي يتفلسفان، وتتسرب إلى التصوف بعض تعليمات من كل هذا.

فالفلسفة كانت منتشرة في الشرق منذ فتوح الإسكندر. وكانت لها مدرسة في حران وهي التي تسمت بالصائبة. وقد ترجموا كتبا يونانية كثيرة إلى السريانية ثم إلى العربية.

كما كانت هناك فلسفة هندية وفارسية، وإن كانت فلسفتهم أقل انتشارا من الفلسفة اليونانية. وكانت للهند مدرسة في جنديسابور كانت تدرس فيها علوم اليونان والهند على السواء.

كل هذه كانت تتسرب منها تعاليم إلى التصوف بعد عصره الأول»[14].

ومن أهم النظريات في التصوف الفلسفي نظرية الفناء في الله وهي نظرية أبي يزيد البسطامي وتحيل على فكرة الاتصال بالله والتفكير فيه، وهذه الفكرة معروفة في الديانة البوذية باسم نرڤانا[15].

وقوام هذه النظرية التي انتشرت بين الفلاسفة المتصوفين أن الفناء يتخذ مظهرين: **الأول** بتغير أخلاقي تبتعد فيه الروح عن أدران الجسد والابتعاد عن الشهوات ولذات الحياة، والمظهر **الثاني** ينصرف الفكر فيها عن كل الموجودات إلى التفكير في خالقها وموجدها والاتصال به عرفانا. ومن ثم، فالمظهر الأول نفساني والثاني عقلاني. ويصف السري السقطي من وصل به الأمر إلى حالة الفناء بقوله: «إنه لو ضرب بسيف على وجهه لما شعر به».

وإذا انتقلنا إلى تصور ذي النون المصري فقد تأثر بأفكار أفلوطين صاحب كتاب «التسوعات» أو «الربوبية» الذي نقله عبد المسيح بن ناعمة الحمصي وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبي يوسف يعقوب الكندي، وانتفع بهذا الكتاب ابن سينا وشرحه فنسبه خطأ لأرسطو[16].

ومن أهم الأفكار التي كان يقول بها أفلوطين وهو صاحب المدرسة الأفلوطينية الحديثة بمصر ذات المنابع اليونانية والغنوصية والهرمسية والزرادشتية واليهودية والبوذية والمسيحية نجد نظرية الفيض وانبثاق النور والتجلي وغير ذلك... يقول أفلوطين: «إني ربما خلوت بنفسي؛ وخلعت بدني جانبا وصرت كأني جوهر متجرد بلا بدن، فأكون داخلا في ذاتي، راجعا إليها، خارجا من سائر الأشياء، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعا، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بهتا...»[17].

ويعرف لذي النون كرامات خارقة وله كلام طويل في المقامات والأحوال ويقال: إنه وضع فكرتها[18]. أي أن المريد أو السالك أو العارف الفقير عند ذي النون المصري لابد أن يمر بمجموعة من الأحوال والمقامات في سفره الروحاني وتعراجه الصوفي لكي يصل إلى الحقيقة الربانية العرفانية القائمة على التجلي وانبثاق النور الرباني والانكشاف الألوهي. ويسمى الذي يعبر هذه المراحل بالسالك وعملية السلوك تسمى سفرا أو حجا، وسميت المراحل بالمقامات والصفات الموهوبة أحوالا. وقد جعلها الطوسي في كتابه «اللمع» سبعا، كل مقام يسلم لمقام آخر بشكل متتابع، وهذه المقامات هي: مقام التوبة، ومقام الورع، ومقام الزهد، ومقام الفقر، ومقام الصبر، ومقام التوكل، ومقام الرضا[19].

أما الأحوال فمنها: التأمل والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة والتعين. وبالتالي، فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب.

ومن أهم النظريات الصوفية وحدة الوجود لابن عربي الأندلسي، ومفادها أن المحب يفنى في محبوبه ويحبه بكل قلبه حتى لايكون هناك فرق بين محب ومحبوب.

كما أن هذه النظرية الصوفية ترفض نظرة الفلاسفة في رؤيتهم الأنطولوجية عندما يقسمون الوجود قسمين: الله والعالم الموجود، أي أن هناك ثنائية وجودية: واجب الوجود وممكن الوجود، ويترجم هذا أن الواحد تصدر عنه الكثرة، أي كثرة المخلوقات والمصنوعات، بينما يرى ابن عربي أن هذه الكثرة لاترى إلا على مستوى الظاهر، ولكن على مستوى الباطن هناك وحدة وجودية تنصهر فيها المخلوقات مع الخالق الأزلي. أي أن هناك وجودا واحدا يلتحم فيه العاشق الصوفي مع المعشوق الرباني في وحدة من الاتحاد والشوق الروحاني. ومتى كانت هناك كثرة فتعود في الأصل إلى هذه الوحدة الصوفية. وتشبه هذه النظرية فكرة أبي يزيد البسطامي صاحب نظرية الفناء، وهي أن العاشق يفنى في حبه للمحبوب.

يقول ابن العربي معبرا عن إيمانه الكبير بكل المعتقدات وأديان الناس، مبينا أن التعدد في العقائد يدل في جوهره على وحدة الحب والاتصال والوجود:

عقد الخلائق في الإله عقائدا   وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

ويقول أيضا في التسامح الديني والحب الإلهي:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة   فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف   وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت   ركائبه فالحب ديني وإيماني

وتدخل هذه الأبيات الشعرية ضمن الشطحات التي كان يرفضها الفقهاء وتجعلهم يحاربون المتصوفة الغلاة بكل صرامة وقسوة، وإن كان ابن خلدون قد دافع عن أصحاب الشطحات وأوجد لهم عذرا ومخرجا في كونهم يتفوهون بهذه الأقوال الغريبة حينما يكونون في حالة سكر واشتياق وغياب للوعي وانبثاق النور الرباني.

ومن الذين توسعوا في وحدة الوجود نستحضر ابن سبعين والعفيف التلمساني وغيرهما.

وإذا انتقلنا إلى الحلاج فهو صاحب نظرية الحلول التي قوامها أن الله جل جلاله قد حل في روح الإنسان، فأصبحا ذاتا واحدة متحدة على غرار الفكرة

النصرانية المسيحية التي تؤمن بامتزاج الطبيعة الإلهية بالطبيعة الناسوتية، أي أن اللاهوت حلَّ في الناسوت فاختلطا كما اختلط الماء بالخمرة، وقد قال الحلاج: «أنا الله، وما في الجبة إلا الله». وهذا الاعتراف الظاهري هو الذي أودى بحياته ليصلب أمام الناس بوصفه شهيد التأويل والتصريح.

ويرفض ابن الفارض حلولية الحلاج ويفضل بدلا منها نظرية الاتحاد في تائيته الشعرية المعروفة:

متى حلت عن قولي أنا هي أو قل	وحاشا لمثلي أنها فيّ حلت
وفي الصحو بعد المحو لم أك غيرها	وذاتي بذاتي إذ تحلت تجلت

ويرى أحمد أمين أن وحدة الوجود ظهرت في القرن السادس والسابع الهجريين مع ابن الفارض وابن عربي كرد فعل على الفكرة الاثنينية التي تقسم الوجود إلى واجب الوجود وهو الله وممكن الوجود وهو العالم. وبالتالي، فـ«ليست مظاهر العالم المختلفة إلا مظاهر لله تعالى، أي ليس لله وجود إلا الوجود القائم بالمخلوقات وليس هناك غيره ولا سواه، وأن العبد إنما يشهد السوي مادام محجوبين فإذا انكشف الحجاب رأى أنه لا أثر للغيرية ولا للكثرة، وعاين الرائي عين المرئي والمشاهد عين المشهود. ولهم في ذلك كلام كثير وشطحات بعيدة المدى»[20].

وهناك نظريات صوفية أخرى كنظرية الإشراق عند السهروردي ونظرية الإنسان الكامل ونظرية الحقيقة المحمدية ونظرية القطب الصوفي.

د- التصوف المذهبي أو الطُّرقي

بعد أن كان التصوف سلوكا فرديا انتقل ليكون مسلكا جماعيا، وسيكون للمريد العارف قطبا يهديه ويرشده؛ لأنه من الصعب أن يتعلم المريد في غياب الشيخ والقطب أو يسافر بعيدا في حضرته الصوفية وتعراجه الذوقي دون مرافق يساعده على تحمل مشقة السفر أو الحج. ومن هنا، ظهرت طرق ومذاهب صوفية كثيرة تنسب إلى شيخ بعينه أو قطب بارز له أتباع كثيرون يتبعون مسلكه في المعرفة اللدنية، وبعد ذلك، ينتقل مشعل الوراثة الصوفية أو سبحة الولاية من شيخ إلى آخر بعد الإجازة والتوصية.

وقد انتشرت في العالم الإسلامي كثير من الطرائق الصوفية قديما وحديثا واقترنت بالزوايا والروابط والمساجد، فهناك الطريقة الأحمدية التي تنسب إلى أحمد البدوي وانتشرت في مصر إبان الظاهر بيبرس، وهناك طريقة صوفية أخرى تنسب إلى أبي العباس أحمد بن عمر المرسي من مرسية بالأندلس، وهي بدورها انتشرت بمصر. كما توجد عدة طرائق صوفية مشهورة كالطريقة التيجانية والطريقة الشاذلية والطريقة العلوية والطريقة القادرية والطريقة البودشيشية والطريقة الدلائية والطريقة الجيلانية والطريقة العيسوية والطريقة الناصرية والطريقة الحراقية.

4- أبعاد التصوف المنهجية

إذا كان الفقهاء يعتمدون على ظاهر النص، وعلماء الكلام يستندون إلى الجدل الافتراضي، والفلاسفة يعتمدون على العقل والمنطق أو البرهان الاستدلالي، فإن المتصوفة يعتمدون على الذوق والحدس والوجدان والقلب. أي أن لغتهم لغة باطنية تنفي الوساطة وترفض الحسية وتتجاوز نطاق الحس والعقل إلى ماهو غيبي وجداني وذوقي. ومن ثم، فاللغة قاصرة في ترجمة التجربة الصوفية؛ لذلك يلتجئ المتصوفة إلى مصطلحات رمزية لها سياقات خاصة، وهذه المصطلحات كثيرة يصعب حصرها استقيت من مجالات عدة، ومن هنا يمكن الحديث عن اللفظ المشترك داخل الحقل الصوفي. ومن هذه العلوم التي نهلت منها الكتابة أو الممارسة الصوفية نذكر علوم الشريعة، وعلوم العقيدة، والآداب، وعلوم اللغة، والفلسفة، وعلوم الآلة فضلا عن القرآن والسنة وعلم الحروف والكيمياء.

ومن مشاكل الاصطلاح الصوفي التعدد في الألفاظ والتعدد في المعاني والاختلاف بين الصوفية في معنى مفهوم ما، وهذا راجع لاختلاف التجربة الصوفية من تجربة إلى أخرى[21].

وعليه، فهناك مجموعة من القضايا والإشكالات التي يجب الوقوف عندها وهي: قضية العرفان وثنائية الظاهر والباطن وإشكالية التأويل؛ لأنها هي التي ستميز الخطاب الصوفي عن الخطاب الفلسفي والخطاب الفقهي والخطاب الكلامي. فهذا

أبو نصر السراج الطوسي، وهو من أوائل المؤلفين في تاريخ التصوف في الإسلام، يعتبر المتصوفة من علماء الباطن وبالتالي، فالتصوف هو علم الباطن، بينما الفقه هو علم الظاهر، وفي هذا يقول في كتابه «اللمع»: «إن العلم ظاهر وباطن. وهو علم الشريعة الذي يدل ويدعو إلى الأعمال الظاهرة والباطنة. والأعمال الظاهرة كأعمال الجوارح وهي العبادات والأحكام... وأما الأعمال الباطنة فكأنما القلوب وهي المقامات والأحوال... ولكل عمل من هذه الأعمال الظاهرة والباطنة علم وفقه وبيان وفهم وحقيقة ووجد. فإذا قلنا: علم الباطن أردنا بذلك علم أعمال الباطن التي هي الجارحة الباطنة وهي القلب، وأما إذا قلنا: علم الظاهر أشرنا إلى علم الأعمال الظاهرة التي هو الجوارح الظاهرة وهي الأعضاء، وقد قال -تعالى-: ﴿وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة﴾(لقمان20). فالنعمة الظاهرة ما أنعم الله -تعالى- بها على الجوارح الظاهرة من فعل الطاعات، والنعمة الباطنة ما أنعم الله -تعالى- بها على القلب من هذه الحالات. ولا يستغني الظاهر عن الباطن ولا الباطن عن الظاهر، وقد قال الله ﷻ: ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾(النساء83)، فالعلم المستنبط هو العلم الباطن وهو علم أهل التصوف لأن لهم مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك. فالعلم ظاهر وباطن والقرآن ظاهر وباطن، وحديث رسول ﷺ «ظاهر وباطن والإسلام ظاهر وباطن»[22].

ومن هنا، فإن المتصوفة يتجاوزون الحس والظاهر إلى استكناه القلب واستنطاق مقاماته وأحواله لتأسيس تجربة روحانية وتأصيل حضرة ربانية قوامها العشق والمحبة والزهادة وتأويلها عرفانيا ولدنيا، بينما يكتفي الفقهاء وعموم الناس بظاهر النصوص وسياقاتها السطحية مخافة من التأويل وإثارة الفتنة في المجتمع.

5- مصادر التصوف

يمكن الحديث عن نوعين من المصادر التي كانت وراء نشوء التصوف الإسلامي: مصادر داخلية تتمثل في القرآن الكريم والسنة والظروف السياسية والاجتماعية التي كانت تمر بها الأمة الإسلامية، والمصادر الخارجية التي تتمثل في

الفكر الغنوصي والهرمسية والأفلاطونية المحدثة والفكر الباطني والتيارات الهندية والفارسية والمسيحية واليهودية. فإذا كان الزهد والتصوف الإسلامي السني لهما جذور داخلية بدون شك، فإن التصوف الفلسفي كما عند الحلاج وأبي يزيد البسطامي وابن عربي وابن سبعين وابن الفارض والسهروردي على الرغم من طابعه السني والشرعي في الكثير من النصوص و المواقف فإن له جذورا خارجية؛ نظرا لتأثره بالفكر الهرمسي كما يقول الدكتور عابد الجابري في كتابه «بنية العقل العربي»: «وإنما ذكرنا الإسماعيلية هنا، لأن ابن العربي كان يأخذ مواد عرفانيته عنهم، ومن النبع نفسه الذي غرفوا منه كان يستسقي الهرمسية»[23].

ويذهب ابن خلدون في كتابه «المقدمة» إلى أن المتصوفة المتأخرين قد تأثروا بالشيعة الغلاة والفكر الباطني، يقول ابن خلدون في هذا الصدد: «إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة وملأوا الصحف منه مثل: الهروي في كتابه «المقامات» وله غيره وتبعهم ابن العربي وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول وإلهية الأئمة مذهبا لم يعرف لأولهم فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم»[24].

وتحيل نظرية الحلول ومحبة الله ولبس الصوف على العقيدة المسيحية، بينما تحيل فكرة الفناء على النرڤانا البوذية، وتشير أفكار ذي النون المصري إلى تصورات أفلوطين، وتختلط أفكار ابن عربي بأفكار الشيعة الباطنية والهرمسية الشرقية.

وقد دفعت الشطحات التي كان ينطق بها المتصوفة كثيرا من المستشرقين ليربطوا التصوف الإسلامي بمؤثرات خارجية هندوسية وبوذية وزرادشتية مثل شطحات أبي يزيد البسطامي الذي قال: «رفعني –الله– مرة فأقامني بين يديه وقال لي: يا أبا يزيد: إن خَلْقي يحبون أن يروك. فقلت: زيني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت

ذاك ولا أكون أنا هناك». ومن ذلك أيضا قوله: «أول ما صرت إلى وحدانيته فصرت إلى وحدانيته فصرت طيراً جسمه من الأحدية وجناحاه من الديمومة، فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين حتى صرت إلى هواء مثل ذلك مائة ألف مرة. فلم أزل أطير إلى أن صرت في ميدان الأزلية فرأيت فيها شجرة أحدية، ثم وصفت أرضها وأصلها وفرعها وأعضاءها وثمارها. فنظرت فعلمت أن هذا كله خدعة»[25].

فهذه الشطحات كثيرة في متون العرفانيين أمثال: جلال الدين الرومي والسهروردي وابن عربي وأبي يزيد البسطامي والحلاج وابن الفارض وابن سبعين.

6- تقـويم التصوف

نشب خلاف كبير حول قيمة التصوف في المجتمع العربي الإسلامي، فهناك من يدافع عنه ويعتبره فعلا إيجابيا، وهناك من ينظر إليه نظرة سلبية ومن هؤلاء: الدكتور محمد عابد الجابري الذي اعتبر الفكر الصوفي العرفاني فكرا خرافيا أسطوريا وسلوكا تواكليا، فالحقيقة عند الصوفية «ليست الحقيقة الدينية ولا الحقيقة الفلسفية ولا الحقيقة العلمية، بل الحقيقة عندهم هي الرؤية السحرية للعالم التي تكرسها الأسطورة»[26].

ولكن هناك من يشيد بالفكر الصوفي ويعتبره مسلكا للنجاة والخروج من أزمات الحياة المعاصرة؛ لأن مشكلاتنا مشكلات أخلاقية وأزمات روحية، كما أن الكثير من الطرق الصوفية قامت بدور مهم في ميدان الجهاد وطرد المستعمر وحماية ثغور الوطن، وأسهمت في خدمة المجتمع عن طريق الإنفاق والإحسان. زد على ذلك أن التصوف أصبح اليوم علاجا سيكولوجيا؛ لأنه يحرر الإنسان من شرنقة أمراضه العضوية والنفسية ويخرجه من عزلته الاجتماعية ويداويه من القلق والكآبة والوحدة والاغتراب الذاتي والمكاني.

* * *

1 - انظر: المنجد في اللغة والأعلام، دار الشرق، بيروت، لبنان، الطبعة 38، سنة 2000م، ص441.

2 - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص467-468.

3 - أحمد أمين، ظهر الإسلام، المجلد 2، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط5، 1969م، ص150.

4 - ابن عبد ربه، العقد الفريد، الجزء 6، ص225-226.

5 - ابن خلدون، نفس المصدر، ص467.

6 - أحمد أمين، ظهر الإسلام، المجلد 2، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 5، 1969م، ص149.

7 - ابن خلدون، نفسه، ص467.

8 - أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص152-153.

9 - ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص474.

10- نفس المصدر، ص474-475.

11- عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص282.

12- أحمد أمين، نفسه، ص150.

13- أحمد أمين، نفسه، ص154.

14- أحمد أمين، ظهر الإسلام، ص150-151.

15- أحمد أمين، نفسه، ص155.

16- أحمد أمين، نفسه، ص156.

17- أحمد أمين، نفسه، ص156.

18- أحمد أمين، نفسه، ص159.

19- أحمد أمين، نفسه، ص159.

20- أحمد أمين، نفسه، ص163.

21- انظر: محمد المصطفى عزام، المصطلح الصوفي بين التجربة والتأويل، مطبعة نداكوم للصحافة والطباعة، الطبعة الأولى، 2000م، ص210.

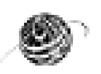
22- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد القادر، مطبعة المثنى ببغداد ودار الكتب الحديثة بالقاهرة، 1960م، ص43.

23- الدكتور عابد الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة 1، 1986م، ص311.

24- ابن خلدون، المقدمة، ص473.

25- عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ص28.

26- عابد الجابري، نفس المرجع السابق، ص390.





البعد الرّوحي لنظام حلقة العزّابة

محمد بن ناصر بوحجام ◆

بعد سقوط الدّولة الرّستميّة سنة 296هـ/908م، التي كانت تمثّل الإمامة الكبرى عند الإباضيّة في المغرب الإسلامي، التي تُعنَى بالقيام بشؤونِهم، وإقامة شرع الله وتنفيذ الحدود، احتاج أصحاب هذا المذهب إلى تنظيم يعوّضُ الدّولة، ويقوم بديلا عن الإمامة الكبرى، يرعى الشّؤون، ويقيم المصالح، ويقف على تنظيم الحياة؛ طبقا لمبادئهم وأصولهم، التي هي أصول إسلاميّة، ومن جهة أخرى يعمل على لمّ شملهم بعد زوال ما كان يجمعهم وهم تحت ظلّ دولة.

فكّروا أيضًا فيما يحفظ مجتمعهم من الضّياع والتّفكّك فوفّقوا بعد جهود، وبعد سنوات عدّة من العمل والتّجارب والمحاولات، واهتدوا إلى إيجاد تنظيم يكفل القيام بهذه المهمّات الكبيرة، التي هي مسؤولية دينيّة في الدّرجة الأولى، أو هي منبثقة من هذه المسؤولية الدّينيّة، التي تفرض التّمكين لدين الله في الأرضِ؛ بِالبحث عن الوسيلة الممكنة لتحقيق ذلك، والوسيلة يجب أن يراعى فيها ما يضمن شموليتها لكلّ النّواحي المطلوبة في حياة المسلم، من هنا جاءت حلقة العزّابة لتلبِّي هذا الطّلب، وتحقّق هذا الغرض، فبدَأت حلقة علم وتربية، تعلّم الطّلبة وتكوّنهم حتّى

◆ باحث من الجزائر .

ينفوا الجهل عن أنفسهم أوّلاً، ثمّ يتقدّموا إلى المجتمع ليقوموا بواجبهم الدّيني بعد ذلك، وهو ما حدث فعلا فإنّ الحلقة بَدَأت تعليميّة تربويّة، ثمّ تطَوّرت وتوسّع مجالها فأصبحت تنظيما اجتماعيّا كبيرا، يشرف على حياة المجتمع الإباضي المغربي، ينظّم ويسيّر مجالاته الدّينيّة والاجتماعيّة والتّربويّة والاقتصاديّة والسّياسيّة، أي أصبح نظاما شاملا لكلّ القطاعات، له هياكل ومؤسّسات، تتحكّم في حياة المجتمع، تنظّمها وتسيّرها وتوجّهها، وتطوّرها؛ انطلاقا من المسجد إلى المؤسّسات والهيئات إلى العشيرة والأسرة والفرد، إلى الشّارع والسّوق، وإلى كلّ زاوية وركن في المجتمع وبذلك يمثّل هذا التّنظيمُ الإمامة الصّغرى عند الإباضيّة المغاربة.

إنّ هذا التّنظيم هيئة تشرفُ على تسيير هذا المجتمع بما يكفل له الاستمراريّةَ والمحافظة على خصوصيّته، وتحقيق أهدافه في ظِلّ دينه الإسلامي، الذي يدعوه إلى القيام بواجبه الدّعوي والسّهر على شؤون المسلمين، بمنهج سليم، وتخطيط محكم، يراعي الدّقة والواقعيّة وَالشّموليّة والصّرامة...

بدأ هذا النّظام بسيطًا على شكل حلقة علم متجوّلة بين القرى والمناطق، أسّسهُ المعلّمُ وَالدّاعيّة أبو عبد الله محمد بن بكر الفرسطّائي النّفوسي (ت 440هـ) في بداية القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي لأجل تعليم النّاسِ أمر دينهم، ونشر الدّعوة بينهم، ثمّ تَطوّر حتّى أصبح تنظيمًا شاملا يتولى تسيير جوانب الحياة المتعدّدة. وهو موجود في كلّ قرية من مناطق الإباضيّة المغاربة.

إنّ هذا النّظام يستمدّ روحه، ويصدرُ في سيره وتنظيمه عن الشّريعة الإسلاميّة ومقاصدها، يقول الدّكتور محمد صالح ناصر: «وهيئة العزّابةِ هي الهيئة العليا في البلد على الإطلاق، لها النّفوذ الرّوحي على المجتمع الإباضي، والسّلطة المطلقة في كلّ ما له علاقة بالدّينِ، أو هي في عبارة موجزة: الهيئة الشّرعيّة الحاكمة القائمة مقام الإمامة العظمى في مرحلة الكتمان»[1].

إنّ هذه الهيمنة على المجتمع، والتّحكّم في تسييره من هيئة معيّنة مسؤوليّةٌ دينيّة، تتبنّى التّوجيه الموحّد، الذي هو من روح الإسلام، الذي يتوخّى الوحدويّة

والانسجام في كلّ شيء: في المبادئ، في الأهداف، في المقاصد، في التّصوّر...كما هو ترتيب استيراتيجيّ ومنهجي، يرمي إلى ضمان التّعليم والتّكوين الصّحيحين، والتّوجيه الحسن المنسجم مع الأصول والمبادئ، والمتناغم مع الأهداف. من هنا يتّضح البعد الرّوحي لهذا التّنظيم.

نتساءل أوّلاً عن مدلول كلمة العزّابي؟ ولماذا اتّخذ هذا التّنظيم هذا المصطلح؟

مفهوم العزّابة

يقول الأستاذ إبراهيم طلاّي: «مصطلح العزّابي مأخوذ منْ لفظ: (عَزَبَ) ومدلوله هو من (يعزب) عن الدّنيا ومغرياتها، ويتّجه إلى الآخرة والدّعوة إلى الإصلاح والتّديّن؛ بإرشاد النّاس وتوجيههم»[2] ويقول الدّكتور محمد ناصر: «والعزّابة جمع عزّاب بفتح العين، مأخوذ من عزب عن أهله، انفرد عنهم، سمّوا بذلكَ لانقطاعهم إلى اللهِ؛ بالاشتغال بأمر دينه»[3].

إذن مصطلح العزّابة يعني الانقطاع إلى الله، والعمل له بإخلاص، من دون البحث عن أيّ جزاء ولا شكور، إلاّ ما عند الله من الأجر والثّواب. هذا الانقطاع ليس اعتزالاً عن الدّنيا، والزّهد فيها كليّة، إنّما هو التّفرّغ لخدمة المجتمع من دون انقطاع، وعدم طلب ما في الدّنيا من متاع، مقابل هذا الابتياع.

إنّ الاسم الذي تسمّت به هذه الهيئة يكشف عن البعد الرّوحي الذي تشتمل عليه، ويفصح عن العمل الكبير والنّبيل الذي يقوم به من ينضمّ إلى هذه الهيئة، ويظهر الجانب الإيجابي في العمل ضمن هذا التّنظيم، الذي يدعو إلى تحمّل ثلّة من عباد الله مسؤوليّة السّهر على شؤون المسلمين، والقيام بتوجيههم وإرشادِهم وتوفير أسباب التّفقّه في الدّين لهم، والأخذ بأيديهم إلى ما يصلح دينهم ودنياهم. هذه المهمّة تتطلّب بذل جهود كبيرة في هذا السّبيل، يكون على حساب بعض المتطلّبات الشّخصيّة من أمور الحياة، لكن من دون العزوف عن الدّنيا كليّةً.

إنّ «روبانيكسي» وهو أب مسيحي إيطالي، أخْطَأَ التّأويلَ، وجانب الصّواب، حين فسّرَ كلمة «العزوبة» بأنّها تعني ترك الزّواجِ، وحاول أنْ يوجد لتفسيره دليلاً من

كتب سير الإباضيّة، ومن مواقف بعض علماء المذهب، فَأَشار إلى ما قاله أبو القاسم مخلد، أحد أئمة الإباضية في النّصف الأوّل من القرن الرّابع الهجري، حين سأل عن أحد تلاميذه وقد غاب عن حلقات الدّرسِ، فقيل له: تزوّجَ، فقالَ: «لأنْ يبلغني موتُ واحد من التّلاميذ أحبّ إليّ من أن يَبلغني تزويجه، فقالت له زوجته: فَلِمَ تزوّجت أنت إذًا؟ فقالَ لها: لو علمتُ مكانَ مسألةٍ ليست عندي لما ردّني بابُ النّوى إلى «سجلماسة» لَشددتُ إليها رحلي، ولا أخافُ أن يعذِبَنِي الله إلاّ على الجهل».

فاستدلال (روبانيكسي) بهذا الخبر ليؤيّدَ به تفسيره للكلمة ليس في محلّه، ومحاولته الرّبط بين نظام الحلقة وبين الرّهبانية المسيحيّة أمر مفضوح؛ لأنّ الرّواية تدلّ دلالة قاطعة على أن أبا القاسم إنّما يقصد إلى توجيه تلاميذه للاشتغال بالعلم وهم في مرحلة الطّلب، ولو كانت نيّتُهُ عدم الزّواج لبدأ بنفسهِ[4].

إذن لا يذهب التأويل بالباحث بعيدًا؛ فَيَنْأَى بدورِ هذِه الهيئة عن هدفِها ويسلب منها بُعْدَها الإسلامي، بتقديم تفسير يحطُّ بها في غير محطّتها الإسلاميّة، وبعد ذلك يفرغها من بُعْدِها الرّوحي الصّحيح. وما يؤكّد هذه الرّوح الإسلاميّة التي تحملها الهيئة، القراءةُ التي نقرؤُها في الشّروط المطلوبة في العضو الذي ينخرط في الحلقة، أو الذي يرشّح إليها.

يشترطُ في العزّابي الالتزام بمبادئ الشّريعة الإسلاميّة، والاتّصاف بالورعِ، والتّحلّي بالأخلاق الفاضلة، والعناية بحفظ القرآن الكريم ومدارسته، وعمارة المسجد وحضور مجالس الذّكر، والانقطاع للعبادة... كذلك يشترط في العزّابي أن يكون عمله للهِ، لا يَأخذُ أيّةَ أُجْرَةٍ على ما يقوم به في إطار هذه الهيئة، يقول الشّيخ محمّد عليّ دبّوز: «...إنّ الميزابيّين يتمسّكون بهذا الشّرط، والعزّابة في المدن الميزابية يتمسّكون به: العمل لله، من دون أجرة ماديّة، يأخذونها من أحد؛ حتّى لا يتقدّم إلى وظائف المسجد إلاّ كلّ كفءٍ نزيه، يرضاه خيار المدينة لدينهم. ولا يرغب في هذه الوظائف الدّينية إلاّ الورِعون الأكفاء، الذين يسيطر عليهم دينهم، وغيرتهم على

الدّين، لرضا الله، ورغبتهم في أن يتقرّبوا إلى الله بأكبر العبادات، وهي خدمة المجتمع وتثقيفه، والنّهوض فيه بأثقل الأعباء»[5].

بهذا التّوجّه، وهذا المنهج، وهذه الخطّة يضمن المجتمع السّير الحسن لشؤونه؛ إذْ إنّه يبتعد في التّسيير عن المصالح الخاصّة، ويَنْأَى عن الاستغلال، ويُبْعِدُ عن طريق تحقيق أهدافه ومصالحه كلَّ من يسعى إلى عرقلتها، أو المساس بِها. هذا النّهج يدرّب الأفراد على التّضحيّة والإخلاص والصّدق وإتقان العمل، وكلّ الأخلاق التي يدعو إليها الإسلام، وفي هذا يبرز البعد الرّوحي في التّنظيم والحركة، وبهذه الرّوح يحدث الانسجام والتّعاون والتّآزر في أداء المهام.. فما هي مهامّ حلقة العزّابة؟

مهام هيئة العزّابة

يقول الأستاذ إبراهيم طلاّي: «نظام العزّابة نظام اجتماعيّ مبنِيّ على مراعاة الدّين والمحافظة عليه، والقيام بمهمّة الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكرِ، وإرشاد الجهلة والأغرار، ولهذا النّظام يرجع الفضل في بقاء رونق الإسلام وطهارته في ميزاب فترة من الزّمن طويلةً، وفي محافظة غالب السّكّان على تعاليم الإسلام واتّباع نهجه»[6].

بما أنّ العزّابة هم المشرفون على الحياة العامّة للمجتمع الإباضي في كلّ مناحيه ومجالاته، فإنّ مهامّهم متعدّدة تعدّدَ الجوانب المطلوبة في الحياة، بمعنى أوضح وأصرح: إنَّ مهامّهم شاملة لكلّ النّواحي، شمولية الإسلام لكلّ جوانب الحياة. إنّ طبيعة مهام العزّابة هي طبيعة رسالة الإسلام نفسهِ، إلاّ أنّ المهمّة الرّئيسة للهيئة والأولى، سواء في طور نشأتها أم فيما تلا من مراحل، وما حدث من تطوّر، هي التّربيّة والتّوجيه والتّعليم. يقول الدكتور محمد ناصر: «كانت المسؤوليّة التّربويةُ هي أهمَّ ما تقوم به الحلقةُ في عهودِ نشأتِها الأولى، بل إنَّ تربية النّشءِ والعناية بتحفيظهم القرآنَ، وتعليمهم اللّغة العربية والشّريعة الإسلاميّة كانت المهمّة الوحيدة التي كانت الحلقة قد أنشئت من أجلها، وهذا إدراك من علماء المذهب وشيوخه بأنّ التّربية هي أهمّ الوسائل التي تنشئُ الأجيال المسلمة عقيدةً وعملا، وهي من الطّرق التّبليغية التي تضمن الاستمرار للمجتمع المحمّدي مذهبا وسلوكًا»[7].

إنّ المهمّة الأولى والأساس في عمل العزّابة هي التّربية والتّعليم، وتعليم الدّين أوّلا؛ لهذا كانت عنايتها بالقرآن الكريم والسّنّة النّبويّة في الدّرجة الأولى، ثمّ ببقية العلوم؛ بما تستطيع إلى ذلك سبيلا. إنّها تحرص على إيجاد الوسائل المحقّقة لهذا الغرض، وبذل الجهد الكبير في هذا السّبيل، وابتكار الطّرق والمناهج التي تدعو إليها الحاجة. فزيادة على الاعتناء بتحفيظ القرآن، تقيم مجالس لتلاوته الجماعيّة في المسجد بصفة دوريّة مستمرّة، في أوقات متعدّدة كلّ يومٍ، تنتهي بختمة بعد أيّام قليلة. بالإضافة إلى الإشراف على المحاضر أو الكتاتيب الملاصقة للمسجد، التي تُعنَى أساسًا بتحفيظ القرآن الكريم، وتلاوته في أوقات معروفة معلومة كلّ يومٍ، بين أوقات الصّلوات: بين صلاتي الظّهر والعصر، المغرب والعشاء، يين الأذان الأوّل وأذان الصّبح...هذا الذي مكّنها من تحفيظ الصّبيان أجزاء من القرآن الكريم، وتلقينَهم مبادئ العقيدة والفقه واللّغة العربيّة...وسمح لها من فسح المجال للكبار كي يتدارسوا القرآن، ويعمروا أوقاتهم بالاشتغال بالذّكر وقراءة القرآن...

من المهامّ التي يوليها العزّابة عناية كبيرة، ويرونَها فرضًا عليهم؛ بكونه واجبا دينيًا مهمّةُ الوعظ والإرشاد التي لا يخلو منها أيّ مسجد للإباضيّة، في كلّ يوم من أيّام السّنة، فهم يعدّون المسجد مدرسة ومركز إشعاع، منه يَأخذُ النّاس - بمختلف طبقاتهم ومستوياتهم وتخصّصاتهم - دينَهم بصفة دوريّة ودائمة، لهذا كانوا يهتمّون بالوعظ والإرشاد اهتمامًا كبيرًا، فلا يقتصرون في المسجد على الصّلاة وقراءة القرآن فحسب، بل يوسّعون من دائرة العبادة إلى ما يحقّق فهم دين الله فهما جيّدًا، وتطبيقه تطبيقا صحيحا. وهم يؤمنون أنّ هذا لا يتأتّى إلاّ بتوظيف البيت الذي أمر الله ﷻ أن يرفع، ويذكر فيه اسمه، ويسبّح فيه بحمده، أَحسن توظيف؛ بما يحقّق تطبيق مفهوم العبادة تطبيقًا حسنًا.

بما أنّ العزّابة هم المسؤولون عن حماية المجتمع ممّا يمسّه في جوهره، ويناله في سلوكه، فإنّ من مهامّهم معاقبة المنحرفين عن سواء السّبيل، والذين يقترفون الموبقات، والذين يجاهرون بالمعاصي، فيقومون بتنبيه العاصي وإرشاده، ومحاولة إعادته إلى جادّة الطّريق، وفق ما تدعو إليه الشّريعة وترشد إليه، فإن أصرّ قاموا

بتأديبه، وقد يصل الأمر إلى إعلان البراءة منه على الملأ في المسجد؛ جزاءً وِفاقًا للجرم الكبير الذي أتاه؛ ليرتدعَ ويكون عبرة لغيره.

يلجأُ إلى هذا الأسلوب في الرّدع محافَظة على حرمة الدّين، وصونًا للمجتمع من الانحرافات والتّدهور والاندحار والتّسيّب. وكما قيل من بدأ في الانحدار، سرعان ما يصل إلى القرار. بهذه الطّريقة، والتزام هذا الإطار، قد يسلم المجتمع من الانحدار والوصول إلى القرار.

إنّ البراءة أو ما يعرف باللّهجة الميزابيّة بِـ (التَّبْرِيَتْ) إجراءٌ أو عقابٌ شديد على من يستحقّهُ؛ حيثُ تعلنُ حلقة العزّابةِ في منبر المسجدِ براءتَها من الفرد المتمرّد، وتكشف عن مخالفته الشّرعيّة أو الاجتماعيّة، وتأمرُ بمقاطعته، ومنع أيّ تعامل معه، إلى أن يندم، ويرجعَ بإعلانِ توبته العلنيّةِ في المسجد، أمام حلقة العزّابةِ وعامّة المصلّينَ. إنَّ هذا الإجراءَ يحرِمُ الشّخصَ المحكومَ عليه بهذا الحكمِ من حقوقهِ المدنيّة ما دامَ على تلك الحال حتّى يعترف ويتوبَ ممّا اقترفهُ.

إنّ البراءة في حقيقتها وفحواها: مقاطعة الشّحص المجاهر بالمعصية، المستهتر بالقيم، والمتجاوز للأعراف الاجتماعيّة؛ بما يلحق الضّرر بالمجتمع بالمنظور الإسلامي. هجرانه والامتناع عن التّعامل معه بأيّ شكل من أشكال التّعامل: مكالمته، زيارته، الجلوس معه...إلى أن يتوب ويثوب إلى رشده، ويرجع عن ذنبه. يستثنى من ذلك حالة واحدة، وهي دعوته إلى التّوبة وإصلاح حاله.

يُعَدّ هذا الإجراءُ أحدَ الضّوابط التي تقوّم أخلاق النّاسِ، وترْدَعُ العصاةَ والمنحرفينَ المنتهكينَ لِحرمات الله -تعالى-، والخارجينَ عن إرادة الجماعة وطاعتها والمستهزئينَ بأعرافِ البلد.

يقول الدّكتور عوض محمّد خليفات: «إنّ هذه القسوة في العقاب والتّوبيخ، التي استخدمها العزّابة، والتّطبيق الصّارم لمبدأ البراءة من المذنب، هما اللّذان حفظا وحدة الإباضية وتماسكهم»[8].

من مهامّ العزّابة السّهرُ على شؤون الأيتام والأراملِ والفقراء والمحتاجينَ، وحماية الضّعفاء ممّن لا يقْوَى على شؤونِه. يقومون بهذه المهمّة بالتّنسيق مع عشائرِ البلْدَةِ...كمَا يقومونَ بضبط العلاقات بين النّاسِ وَالفصل في الخصومات، وإزالة أسبابِ التّوتّر بين الأفراد والجماعات. يقول إبراهيم طلاّي: «وقد حكى لنا التّاريخ عن أشياءَ تُمَثّلُ مَظْهَرَ السّلطةِ في المدينةِ، كانَ الإشرافُ عَليْهَا للعزّابَةِ، فهم الذينَ يتَوَلّونَ الفصْلَ بين الخصُومِ. والتّرافُعُ يَقَعُ في صَحْنِ المسْجِدِ بينَ صَلاتَيْ الظُّهْرِ والعَصْرِ ...»[9].

إنَّ عمل العزّابة كما رَأينا لا يبقى مَحْصُورًا بين جدران المسجد، ولا يتحرّكون إلاّ في داخله، بمعنى أنّهُم لا يكتفون بالوعظ والإرشاد فيه، ويتلقّون مشاكل النّاس واستفتاءاتِهم داخلهُ، بل هم ينتقلون إلى كلّ مكانٍ ليقوموا بواجبهم الدّيني الذي يفرض عليهم الاهتمام بكلّ مناحي الحياة، ولن يتأتّى لهم ذلك إلاّ إذا كانوا حاضرين في كلّ هذه الأماكن، بالوسيلة التي تسمحُ لهم بذلك، وإن كان المنطلق يكون من هناك من المسجد روحًا وَتحرّكًا، يقول الدّكتور محمد ناصر: «...بلْ إنّ المهامّ تَبْدَأُ منْ هُنَا لِتَذْهَبَ إلى أبْعَدَ، حيثُ تتَغَلغلُ في أعماقِ المجتمع؛ فَتَتفقّدُهُ في نواحي حياته كلّها، في السّوقِ والمتْجَرِ والحقلِ والمصنَعِ، تُوليه الرّعايَةَ والتّوجيهَ المُستحقّين.

والعزّابةُ يحرِصون كُلّ الحرصِ على تنظيم العلاقات الاجتماعيّة، التي تربطُ بين أفرادِ المجتمَع؛ بما يقتضيهِ كتابُ اللهِ وسنّةُ رسولِهِ ﷺ، ولا يَتَأتّى هذا إلاّ بالتّدخّلِ المُنَظّمِ وَالمواكَبَةِ المُسْتَمرّةِ لِحرَكَةِ التّطَوّرِ داخلَ المجتمعِ، وهو ما يجعَلُ المجلسَ يتابعُ عن كثبٍ ما يحدثُ من تغيُّراتٍ، ويرعى خطواتِ الجماعات والأفرادِ في الأفراح والأتْراحِ؛ حتّى لا تَجْرِفَهُم تيّاراتُ المدنيّةِ الوافِدَة، وحتّى لا ينحرِفوا عن أصالتِهِمْ وقيمهم ونُظُمِهِمْ»[10].

المهام غير محدودة، وغير مقصورة على جانب دون جانب، إنّها متعدّدة بتعدّد مناحي الحياة، وشاملة شمول الشّريعة الإسلاميّة، التي يسطّر العزّابة وينظّمون

ويوجّهون أعمالَهُمْ على ضوئِها، ويصدرون عنها في أفعالهم وأقوالهم، وهي متطوّرة ومُتجدّدة بتغيّر الحياة وتجدّدِها. فهم يشرفون على الجانب الاقتصادي بالقوّة التي يشرفون بها على الجانب الاجتماعي، جادّين في جعل التّعاملِ فيهِ، لا يخرج عن حدود الشّرعِ يقومون بهذا الواجب وعظًا في المساجدِ، وتوجيهًا في الميدانِ، وتصحيحًا وتقويمًا للانحرافات في العمل وفي أشكال التّعامل...

من أمثلةِ ما يقوم به العزّابة في هذا الجانب:

- مراقبة البيع والشّراء في الأسواقِ ومحاربة صور الغشّ والخداعِ والتّحايل والاحتكار، وبصفة عامّة محاربة الانحراف في التّعامل بكلّ أشكاله.
- فضّ النّزاعات التي تكون بين المتعاملين والشّركاء.
- قد يشرف العزّابة على عمليّة الجرد والتّقويم السّنوي للتّجارة، يتمّ هذا بطلبٍ من أصحاب المحلاّت التّجاريّة؛ ضمانًا لعدم الانحراف عن الدّين في التّعامل التّجاري؛ إذ العزّابي الذي يقوم بالعمليّة يعرف كيف يطبّق الشّرع في هذه العمليّة، وربّما صحّحَ بعض الأخطاء التي يكون قد ارتكبها التّاجر في تجارته، ثمّ يوجّهُهُ إلى الطّريق الصّحيح.
- اهتمّوا - بخاصّة - باقتصاد البساتين وواحة النّخيلِ، وضبطُوا أمورها ضبطًا محكمًا، فنظّمُوا علاقة الناس المتعاملين في الحقل الفلاحي بما لا يتعارض مع الشّريعة الإسلاميّة. وبذلكَ كانت تختفي أو تقلّ بين المتعاملين والنّاس مظاهر النّزاع والخصام. لعلّ من أبرزِ ما أُلِّفَ في هذا المجال كتاب «القسمة وأصول الأراضين» للشّيخ أبي العبّاس أحمد بن محمد بن بكر، وقد اختصره الشّيخ امحمد بن يوسف اطفيش في كتاب سمّاه «مختصر العمارة».
- الإشراف على تصريف مياه السّيول حسبما تَقتضيه مصلحة الواحات بوادي ميزاب.
- السّهرُ على المحافظة على المصالح العامّة وتنظيم شؤون البلدة على ضوء الشّريعة الإسلاميّة كالأسواقِ والمسالخِ، وسواقي المياه والسّدود...بحيث توجّه لمنفعة كلّ النّاسِ لضمان حقّ كلّ فرد بما يأمر به الشّرعُ.

– مراقبة التّخطيط المعماري للمدينة؛ بمراعاة الحقوق الفرديّة والجماعيّة، حسبما توجّه إليه الشّريعة والأعراف المحليّة، التي لا تتعارض مع الدّين، بعدَ أن وضعوا حدود المنازل والبساتين والطّرقِ.

إنّ مهامّ العزّابة لا تقف في حدود توفير شروط العيش، والدّفاع عن الحقوقِ، وَالإشراف على سير الحياة...بل تتعدّاها إلى تحمّل تبعات الدّفاعِ عن أيّ تدخّل أجنبي، يريد المساس بأيّ ناحيّة من النّواحي التي تخصّ المجتمع؛ بصفتهم المهيمنين والمسؤولين على الحياة العامة للمجتمع الإباضي.: «وقد قاموا بهذا الدّور الخطير في كلّ المراحل التّاريخيّة التي مرّت بها منْطِقَةُ وادي ميزابَ، فكانوا حارس المجتمع في حالات السّلم والحربِ، والأمن والفتنِ، والاستقرارِ والاضطراب، وقد لاحقهم الاستعمار الفرنسي من أجل هذه السّلطة الرّوحيّة، كما لاحقَ رجالَ الدّين في كلّ شبر من القطر الجزائري، ومارس ضدّهُمْ كلّ أنواعِ العسفِ والإرهابِ؛ حتّى أصبَحتْ كلمة (الطّلبة) في تقارير الحكّام العسكريّينَ إبّانَ فترة الاحتلال تعني الخارجين عن القانون، أو المشاغبين ضدّ السّلطة المحليّةّ الحاكمة، التي يمثّلُها (القُيّاد)»[11].

إنّ هذه المهمّة تندرج ضمن العمل السّياسي الذي هو منوط بأعناق العزّابة، وهو جانب لابد من التّمرّس فيه؛ لحماية الدّين من الممارسات الخارجيّة، التي تريد للمنطقة وللبلد أن تتحوّل عن نهجه، وتتوجّه شطر الغرب.

هناك أمثلة كثيرة لهذا الدّور وهذا التّصدّي لتلك الحملات والمؤامرات المتكرّرة، وفي كلّ مرّة تجد من يقفُ أمامها سدّا منيعًا، وحاجزًا صلبًا، يمنعُها من الوصول إلى أهدافها، على رأس من كان يؤدّي هذا الدّور كان العزّابةُ.

من أمثلة ذلك تحدّي العزّابة، – بمؤازرة أفراد المجتمع – لما عرفَ بالتّجنيد العسكري الإجباري، الذي حاولت فرنسا تطبيقه بالقوّة على سكّان المنطقة ظلمًا وعدوانًا، ونظرًا لما لهذا الإجراء من انعكاسات سلبيّة من النّاحيّة الدّينيّة، فإنّ المجتمع حاربه بشخص العزّابة ومن لفّ حولهم. وقد كان الصّراع شديدًا وطويلا، دام عدّة

سنوات، كان النّصرُ فيها للعزّابة والميزابيّين، الذين فضّلوا : «أداءَ الضّرائب الباهظة مقابل الحفاظِ على دين أبنائهم وأخلاقهم»[12].

«ومن تاريخ هذا الصّراع نتذكّرُ موقف عزّابة القرارة (إحدى قرى ميزاب) ضدّ القائد (كاسي بن بهون) الذي فتح دورًا للعهر والقمار، متحدّيًا بذلك مشاعرَ المجتمع المسلم؛ بإغواءِ الشّبابِ وإفسادِهِ وابتزازِ مالهِ، فما كان من جماعة البلد والعزّابة – أمام جبروت القائد – إلاّ أن اهتدوا إلى حيلة بارعة، فاشتروا من القائد تلك الدّور بتبرّعات المحسنين بأموال باهظة، ثمّ أغلقوها، وحوّلوها إلى أهداف اجتماعيّة نبيلة»[13].

هذا التّحدّي لا يدلّ إلاّ على وعي العزّابة لرسالتهم، التي لا تقف في المفهوم الضّيّق للواجب الدّيني، ولا في تحديد مجال التّحرّك، الذي يجب أن يشملَ كلّ ما يحمي الدّين من التّعدّي عليه، أي أنّهم فهموا أنّ السّياسة هي الدّينُ نفسه. فمن أراد أن يمارس الدّين ممارسة صحيحة، فعليه ألاّ يُبْعد السّياسة من عمله؛ ولكن في حدود ما أمَر الدّين وشرعه الإسلامُ؛ لأنّ هذا العمل يندرج ضمن ممارسة النّشاط والحركة، بدافع العقيدة التي تدفعُ إلى العمل من أجل التّمكين لدين الله في الأرضِ.

إنّ مهام العزّابةِ متعدّدة، تشمل الجوانب الدّينيّة والتّربويّة التّعليميّة والاجتماعيّة والقضائيّة والسّياسية والاقتصاديّة والدّفاعيّة...عدّد الأستاذ إبراهيم القرادي بعض هذه المهام والتّنظيمات التي يقوم بها العزّابة مضبوطة ومرتبطة بالمسجد[14]. وبهذا يتبيّنُ لنا أنّ عمل العزّابة شامل لجميع مناحي الحياة، ينتظم ويتعاون ويتناسق مع الهيئات التي يشرفون عليها في المجتمع الذي هم مسؤولون عنه. لا شكّ أنّ الاضطلاع بهذه المهام بهذه الصّورة وهذه الهيمنة على الحياة العامّة بهذه الطّريقة قد أدّى، ويؤدّي دورًا كبيرًا، فما هو هذا الدّور الذي أدّاه ويؤدّيه العزّابة في المجتمع؟

دور العزّابة

إنّ الدّور الذي قام به العزّابة من خلال المهام التي تحمّلوها واضطلعوا بها كبير وعظيم، ظهر في التّنظيم المحكم الذي تميّزت به تخطيطاتهم داخل المجتمع، وبدا في التّسيير الجيّد المتميّز للأنشطة والأعمال في إطار المهامّ التي تكفّلوا بتحمّلها، وبرز في التّنسيق والتّعاون اللّذين كانا بينها وبين الهيئات والمؤسّسات التي يشرفون عليها...

لعلّ أبرز مجال سُجِّلَ فيه للعزّابة دورٌ كبير هو مجالُ التّربيّة والتّعليم، الذي أولوه عناية خاصّة؛ وعظًا في المسجد وتعليمًا في المحاضر (الكتاتيب)، عقدَ حلقات للعلم في رحاب المسجد وفي دور التّعليم... يقول إبراهيم طلاّي: «لعلّ أكبرَ جهد قامت به حلقات العزّابة، وكانَ لها أقوى الأثرِ في المجتمع هو تنشئةُ النّاشئَةِ على التّربيـة الدّينيـة، وتعليمُها وتلقينُها القرآن الكريم. فلكلّ مسجد في ميزاب محضرتان أو ثلاث محاضر، تتلقّى أطفالَ القرية وتعلّمهم مبادئ الكتابة واللّغة، وتحفّظهم القرآن الكريم»[15].

التّعليم هو الذي يرفع من مستوى أفراد الأمّة، وبخاصّة التّعليم الدّيني الذي ينشئ الفرد على النّموذج الذي يطلبه المجتمع. هذا ما نجح فيه العزّابة الذين كانت هيئتهم قد أنشئت من أجله في البداية، ثمّ تطوّرت وتوسّعت في مهامّها بتطوّر الظّروف الزّمانيّة والمكانيّة، والعوامل الدّاخليّة والخارجيّة... التي فرضت عليها الاستجابة للتّغيّرات الكبيرة التي شهدها العالم عبر السّنوات المتعاقبة، لكنّها ظَلّت تُسَيِّرُ هذه المهام وتدير هذه الأعمال انطلاقا من مهمّة التّعليم والتّربيّة والتّكوين أو اصطحابًا لهذا الهدف الكبير والأساس؛ لذا نرى أنّ نظام التّربية وَالتّعليم الذي ابندعه العزّابةُ، قد أسهم كما يقول الدّكتور عوض محمد خليفات: «في فتح فرص التّعليم الدّيني أمام أتباع المذهب الإباضي، وأتاح هذا النّظامُ الفرصةَ لأبناء الفقراء من أتباع المذهب للالتحاق بمدارس العزّابة، وتلقّي العلم والمأوى والأكل دون أجر، وبذلكَ حقّقوا مجانيـة التّعليم في مناطقهم منذ أمد، يعود إلى القرن الخامس الهجري، وربّما قبل ذلك»[16].

كذلك نجح العزّابة في مهامّهم وأدّوا أدوارًا كبيرة في النّهوض بالمجتمع نحو الأحسن، بوسيلة الوعظ والإرشاد التي كانت القناة التي يوصل بها العزّابة رسالتهم التّبليغيّة، فقد كان درس الوعظ والإرشاد يقدّم بصفة منتظمة في كلّ يوم في المسجد، على مدار العام؛ لهذا ترك أثره الواضح في التّوعية الدّينيّة، يقول الدّكتور محمد ناصر: «إنّ منبر الوعظ والإرشاد الذي هو من أهمّ مهامّ المجلس الدّيني، قد أدّى دورًا عظيمًا في تطوير المجتمع الميزابي، وإخراجه من الظّلمات إلى النّور. بدا ذلك في عهد الشّيوخ الذين ظَهَروا على السّاحة الاجتماعيّة والدّينيّة في أواخر القرن الثّالث عشر الهجري، ولكن التّطوّر الحقيقي إنّما ظهرَ على يدِ الشّيخ بيّوض مع بداية النّهضة الإصلاحيّة، بعد الحرب العالميّة الأولى»[17].

في الجانب الاجتماعي كان دور العزّابة فيه أيضًا واضحًا، تمثّل في صهر المجتمع في بوتقة المنظومة الدّينيّة، وصبغ سيرته بالصّبغة الإسلامة، وتنشئته على التّقيّد بمبادئ الدّين في كلّ تحرّكاته، وبخاصّة حين يكون الأمر متعلّقًا بتأسيس قاعدة، أو بناء هيكلٍ أو إنشاء علاقة، أو تشييد مؤسّسة...بصفة عامّة، إنّ البناء العام للمجتمع كان يشرف عليه العزّابة؛ ليكون على أسس صحيحة ومتينة. يقول الدّكتور محمد ناصر: «فأعضاء المجلس الدّيني هم العمود الفقري لكلّ التّظاهرات الاجتماعيّة، يشاركون فيها بحضورهم اليومي، ويشرفون عليها، فترى الصّدور في الحفلات والمناسبات مخصّصة لأعضاء الحلقة، لا يمكن أن يجلس فيه غيرهم، مهما كانت منزلته الماديّة أو الأدبيّة؛ تقديرًا من المجتمع لهذه السّيرة التي تَوارَثها عن أجداده، وَمحافظة عليها، ليبلّغَها إلى أحفاده؛ لأنّه مقتنع بأنّ التّماسكَ والتّضامن الاجتماعيين إنّما يعودان إلى هذا النّظام، الذي يوحّد الأمّةَ في المشاعر والمآثر»[18].

إنّ هذه السّيرة هي نتيجة أولى بارزة لدور العزّابة في تربية الأبناء على التّقدير والاحترام، وتنشئتهم على الاحتفاء بالقيم الدّينيّة، وتحكيمها في الحياة، من دون تردّد. فوضع الثّقة في العزّابة؛ ليشرفوا على التّظاهرات الاجتماعيّة، وجعلهم محور التّحرّك والتّوجيه والإشراف هي ثمار التّربيّة الرّوحيّة التي اعتمدها العزّابة في عملهم.

العزّابة أنفسهم يراعون هذا التّقدير والاحترام، فلا يخيّبون ظنّ المجتمع الذي أعطى فيهم الثّقة الكاملة، فيتحرّكون للقيام بواجب التّربيّة الاجتماعيّة المصبوغة بالصّبغة الدّينيّة. هم لا يكتفون بالمشاركة الشّكليّة في مناسبات الأفراح والأتراح، وتسييرها تسييرًا روتينياً مظهريّا، إنّما يقومون بدور كبير وأساس في وضع الأنظمة واللّوائح التي تنظّم وتوجّه سير هذه المناسبات طبقًا للشّريعة الإسلاميّة، ولا يتركون الأمور تسير حسب الأهواء والعواطف والميول، أو تدار عن جهل وَعفوية، وعدم دراية، وإلاّ أفقدتها روحها، وأبعدتها عن صراط الله المستقيم، وأورثت المجتمع تصدّعًا وانحلالاً وأبعدته عن التّوازن الاجتماعي الذي يدعو إليه الإسلامُ، هذه السّلبيات تَمَكّن العزّابةُ – إلى حدٍّ بعيد – من تجاوزها بما وضعوه من ضوابط، وما أشرفوا عليه من تسيير هذه التّظاهرات.

قالَ الدّكتور محمد ناصر: «وتكون هذه المناسبات (الأفراح والأتراح) ذات الطّابع الاجتماعي فرصة للعزّابة للتّأكيد على المحافظة على الوحدة والتّضامن والتّعاون بين أفراد المجتمع، فلا تنقضي هذه المناسبات أكْلاً وشربًا، أو تجمّعًا وانفضاضًا، وإنّما تغتنم في الأغلب الأعمّ للتّذكير بالقيم الإسلاميّة الأصيلة، والحثّ على التّشبّثِ بها، ومقاومة كلّ مظاهر الانحلال والتّهتّك والانحراف»[19].

إنّ ما أوصل المسلمين إلى الدّرك الأسفل في التّعامل والعلاقات، هو غياب هذا الدّور الذي كان على العلماء والموجّهين أن يقوموا به، فنشأت العلاقات المشبوهة، وطغت مظاهر الإسراف والتّبذير، وسادت الفوضى التي أبعدت النّاس عن دينهم، وتفشّت ظاهرة الاعتناء بالمظهر المادي في التّجمّعات، وغاب الجانب الرّوحي والمعنوي منه، وجهل النّاسُ المعاني الحقيقيّة للتّجمّعات التي سنّها أو أرشدَ إليها، أو هدى النّاس إليها الإسلام، وهي التّلاقي لتوطيد الرّوابط على عرى الإسلام، والتّواصي بالحقّ والتّواصي بالصّبر، والقيام بالدّعوة لدين الله؛ بتقديم النّصيحة، والتّنبيه إلى مظاهر الانحراف، ونشدان الوحدة والتّضامن والتّآزر والتّكافل والتّوازن الاجتماعيين...الإيجابيات التي تنشد بأمثال هذه التّظاهرات تمكّن العزّابة من تحقيقها، بما قاموا به. هنا يظهر دورهم في المجال الاجتماعي، ويبرز البعد الرّوحي للحلقة.

«...وقد يتدخّلُ العزّابي في البحث عن عمل شريف لمحتاجٍ أو يتيم أو عاطل عن العمل، كما يسعى لحفظ كرامة ذوي العاهات والأرامل والمرضى والمحتاجين إلى مساعدة إخوانهم الموسرين دون أن يشعروا بالذّلّة والهوان»[20].

دورها في المجال الاقتصادي كان مهمًّا، توجيهًا للحياة أن تكونَ إسلاميّة الرّوح، من خلال الصّرامة في حمل النّاس على التّعامل: بيعًا وشراءً بالطّريقة التي أمر بها الإسلام، ومن خلال تشديد العقوبة على من يخالفُ تعاليم الدّين في التّعامل، ومن خلال مراقبة الأسواق، وشهود عمليّات البيع والشّراء، في أثناء إقامة الأسواق. يسجّل الدّكتور موسى لقبال – وهو يتحدّث عن نظام حلقة العزّابة – الرّعايةَ الصّارمة للحياة الاقتصاديّة في المجتمع الإباضي. ويقول: هو في بعض صوره امتداد للحسبة المعروفة عند الدّول الإسلاميّة قديمًا. ويذكر أنّ نظام الحسبة قد انقرض في العالم الإسلامي، أمام زحف المدنيّة الغربيّة بنظمها اللاّدينية: «ولم تبقَ آثار نظام الحسبة موجودة إلاّ في واحة ميزاب بين سكّانها الإباضيّة، وتتمثّلُ فيما يعرف بين أهل المذهب بنظام الطّلبة أو (حلقات العزّابة)، في المدن السّبع ببلاد الشّبكة»[21].

كان دور العزّابة بارزًا إذاً في المحافظة على نظام مراقبة عمليّات البيع والشّراء في الأسواق، فهم يرون أنّه مسؤولية كبيرة، يجب الاضطلاع بها؛ إذ يكون لها انعكاسات إيجابيةٍ على حياة النّس، من هذا ّلأ يجعلهم يشعرون بالأمن والطّمأنينة، وهم يمارسون أعمالهم التّجاريّة، ويقضون حاجاتهم المعاشيّة، وهو ما يؤدّي إلى الاستقرار والشّعور بالثّقة المتبادلة بين الأطراف في عمليّات البيع. وإن كانت هذه المهمّة قد تقلّصت في المدّة الأخيرة، فلم تعد للعزّابة تلك السّيطرة على الأسواق كما كانت من قبل، لكنّ صوت العزّابة ما يزال له ذلك التّأثير في حمل النّاس على التّعامل بِما أمر به الشّرع. هذا جانب من الجوانب التي تبرز البعد الرّوحي لحلقة العزّابة.

المؤسّسات أو الهيئات المساعدة للعزّابة

نجاح العزّابة في مهامّهم، وقيامهم بدورهم أحسن قيام كان نتيجة التّخطيط والتّنظيم اللّذين يعتمدان الهرميّة في الهيكلة والتّوجيه؛ حيث يكون المسجد – ممثّلا في العزّابة – على قمّة الهرم يشرف على الحياة العامّة، ويوجّه سلوك الأفراد والهيئات، ومنه تنداح مؤسّسات وهيئات وجماعات، تربطها به صلة الإشراف والتّوجيه، فتعمل هذه كلّها مؤتمرة بأوامر العزّابة، ملتزمة بنهجهم؛ وبذلك يُضمَنُ التّوجيهُ الموحّد، ويُكفلُ التّضامن والتّآزر والتّعاون. فما هي هذه المؤسّسات والهيئات؟

تحت حلقة العزّابة توجد هيئة خاصّة بحفظة القرآن الكريم وطلبة العلم، تسمّى (إِيرْوَان)، وهم ممّن استظهر القرآن في الكتّاب أو المدرسة، ويكونون متفرّغين للعلم، هؤلاء يساعدون العزّابة في بعض شؤون المسجد وفي تأدية مهامّهم، ويكونون رديفًا لهم، ومن هذه الهيئة يُرشّح أفرادٌ ليضمّوا إلى الحلقة.

لعامّة النّاس هيئة أخرى تتكوّن من الذين يتطّوعون في المجال الاجتماعي، تسمّى (إمَصُّورْدَان) تسند إليها أعمال: كخدمة المسجد وتنظيفه، وتهيئة مرافقه، وتوزيع الصّدقات، والقيام بتعليم الصّغار في المحاضر التّابعة للمسجد، ويعرفون أيضًا بعمّار المحضرة...

إلى جانب ذلك توجد جماعة أخرى تكلّف بِحراسة البلدة، والسّهر على حفظ النّظام فيها، وحراسة ممتلكات النّاس؛ بمراقبة التّحرّكات المشبوهة، والعمل على تطهير المجتمع من أوكار الفساد والتّصدّي للانحراف. هذه الهيئة تدعى (لَمْكَارِيس)، وهم عادة ما يكون ممّن يتّصف بالشّجاعة والقُوّةِ واليقظة، وهم يمثّلون «رجال الأمن» بالتّعبير المعاصر.

مجالس العشائر تنظيم آخر، يقوم في إطارها مجلس كلّ عشيرة في القرية الميزابيّة برعاية شؤون كلّ الأفراد المنضوين تحتها، الذين تربطهم علاقة نسبيّة، أو لحمة اجتماعيّة، بماذا يقوم هذا المجلس؟ يهتمّ بكفالة الأيتام والأرامل والعجزة، أو

يتولّى رعايتهم، وَيُعنَى بشؤون الطّلبة والمتعلّمين، ويقوم بإصلاح ذات البين، يفضّ النّزاعات ويتولّى قسمة التّركات.

تعدّ هذه المجالس الهيكل الاجتماعي القاعدي، الذي يقوم على رعاية شؤون أفراد كلّ عشيرة. «كما يقوم أعضاء العزّابة، مستعينين بمجالس العشائر على جمع الزّكاةِ من الأغنياء، وتوزيعها توزيعًا عادلاً على مستحقّيها بطريقة تكفل لهم الحياة الاجتماعيّة المتوازنة»[22]. وبهذه الطّريقة يتكوّن بين أفراد العشيرة الواحدة تعارف وَتعاون وتضامن وتآزر، يؤدّي إلى التّآلف والوحدة.

من مجموع رؤساء العشائر يتشكّلُ مجلس الأعيان أو (الضُّمّان) أو (مجلس الجماعة) كما يسمّى، وهم يمثّلون الهيئة التّنفيذيّة، ويكونون في الغالب من أهل الرّأي والتّدبير والتّجربة والحكمة. يتمّ من خلال هذا المجلس التّنسيق مع حلقة العزّابةِ في تسيير شؤون البلدة، وضبط الأمور، وفرض النّظام. من مظاهر هذا التّنسيق وضع لوائح تنظيميّة للأعراس، تتحكّم في شؤون الزّواج، وتساعد الفقراء ممّن يرغب في الزّواج وإحصان نفسه، دون أن يجد حواجز تمنعه عن ذلك.

هذا التّعاون والتّنسيق اللّذان يتمّان بين الهيئات المختلفة في البلدة تحت إشراف العزّابة وتوجيههم، هما اللّذان يؤدّيان إلى التّسيير الحسن، الذي يضمن وحدة المنطلق، ويوفّر وحدة التّصوّر، وَيكفل وحدة المصير، كلّ ذلك يوصل إلى الأهداف بدقّة وَإحكام وروية وتخطيط.

وتوجد في جانب التّجمّعات النّسوية هيئة تسمّى «تِمْسِرِدِين» أي «الغسّالات» يعيّنُهنّ العزّابة، يشرفن على المجتمع النّسوي توجيها ومراقبة وتسييرًا لأمورهنّ، بالطّريقة التي يتعامل بها العزّابة مع مجتمع الرّجال، ويكون بين العزّابة والغسّالات تشاور وتنسيق، ويقمن بأعمالهنّ تحت إشراف العزّابة، فالمرجعيّة دائما واحدة هي المسجد، ممثّلا في العزّابة.

نسجّل أنّ هذا النّظام المحكم (العزّابة) استطاع : «أن يستقطب كلّ التّنظيمات الاجتماعيّة، ويطبعها بالطّابع الدّيني الصّحيح، ويغرس في نفوس الأفراد

الولاءَ للهِ ورسوله فيما شرعه الدّين الحنيف من آداب الجِوارِ والتّكافل الاجتماعي والتّعاون على البِرِّ والتّقوى، ويتعهّدُ هذا النّظامُ يقظة الضّمير الدّيني والحسّ المدني لدى الفرد والجماعة بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكرِ وأحكام الولاية والبراءة»[23].

لكلّ هيئة من هذه الهيئات، ضوابط خاصّة، ولوائح داخليّة، وشروط محدّدة لمن ينخرط فيها، لابدّ من مراعاتها؛ ليضمن تنفيذ الأعمال التي تناط بها، وتحقيق الأهداف المعلّقة بها. ومن جهة أخرى إنّ هذا التّنظيم يكفل عدم الإخلال بالنّظام العام الذي ينتظم هذه الهيكلة الاجتماعيّة المتميّزة، التي تنزل في شكل هرمي، من القمّة وهو المسجد – ممثّلا في العزّابة – إلى الهيئات التي تمثّل القاعدة فيه. فما هي مكانة المسجد ودوره في اهتمام العزّابة وعملهم؟

* * *

1 - محمد صالح ناصر، منهج الدّعوة عند الإباضيّة، ط2، نشر جمعيّة التّراث، القرارة (الجزائر)، سنة: 1419هـ/1999م، ص277.

2 - إبراهيم بن محمّد طلاّي، ميزاب بلد كفاح، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1390هـ، ص40.

3 - منهج الدّعوة عند الإباضية، ص276.

4 - المرجع السّابق، ص277.

5 - محمّد علي دبّوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج1، ط1، المطبعة التّعاونية، (د . م)، 1385هـ / 1965م، ص195. عن شروط العضويّة وكيفية الالتحاق بحلقة العزّابة، ينظر عوض محمّد خليفات، النّظم الاجتماعيّة والتّربويّة عند الإباضية في شمال إفريقية في مرحلة الكتمان، ط1، شركة المطابع النّموذجيّة، عمّان، الأردن، 1982م. ص38-42.

6 - مزاب بلد كفاح، ص39.

7 - منهج الدّعوة عند الإباضية، ص293.

8 - النّظم الاجتماعيّة والتّربوية عند الإباضية في شمال إفريقية في مرحلة الكتمان، ص61.

9 - مزاب بلد كفاح، ص48. ينظر أيضًا نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج1، ص197،208. والنّظم الاجتماعية والتّربوية عند الإباضية في شمال إفريقية في مرحلة الكتمان، ص42-46.

10- منهج الدّعوة عند الإباضيّة، ص287،288.

11- منهج الدّعوة عند الإباضيّة، ص298.

12- المرجع السّابق، ص300.

13- المرجع السّابق، ص301،302، لمزيد من التّفاصيل في معرفة الصّراع السّياسي بين العزّابة والمجتمع من جهة

والقوات الأجنبيّة الدّخيلة، وبخاصّة الاستعمار الفرنسي من جهة. ينظر أيضا عمر بن الحاج امحمد، انكشاف الحالة لذوي الألباب والعيون، ومجلّة «المنهاج» للشيخ أبي إسحاقا طفيش، ج7.

14- ينظر الشيخ إبراهيم القرادي: حياته وآثاره، ص46.

15- مزاب بلد كفاح، ص81.

16- النّظم الاجتماعيّة والتّربويّة عند الإباضيّة في شمال إفريقية، ص92.

17- منهج الدّعوة عند الإباضيّة، ص284. الشّيخ إبراهيم بن عمر بيّوض (1899-1981م) رائد من روّاد الحركة الإصلاحيّة في الجزائر البارزين، الذين أسهموا في تطوير المجتمع الجزائري بعامّة، والميزابي بخاصّة، وكان له فضل كبير في تعليمه وتثقيفه، وتصحيح مساره في المجال الدّيني بخاصّة.

18- المرجع السّابق، ص288. ينظر أيضًا نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج1، ص205-208.

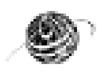
19- منهج الدّعوة عند الإباضية، ص291.

20- محمد ناصر، حلقة العزّابة ودورها في بناء المجتمع المسجدي، نشر جمعيّة التّراث، القرارة، الجزائر، سنة 1410هـ/1989م، ص28.

21- موسى لقبال، الحسبة المذهبيّة في بلاد المغرب العربي، نشأتها وتطوّرها، ط1، الشّركة الوطنيّة للنّشر والتّوزيع، الجزائر، 1971م، ص87.

22- حلقة العزّابة ودورها في بناء المجتمع المسجدي، ص28.

23- محمد سعيد (كعباش)، تاجنينت، ص24. ينظر عن موضوع: المجالس والهيئات المساعدة لمجلس العزّابة، النّظم الاجتماعية والتّربوية عند الإباضية في شمال إفريقية في مرحلة الكتمان، ص47-56.





جلال الدين الرومي والثقافة العربيّة في إشعاع كونيّ

فكتور الكك ◆

سيرته وسلوكه

هو جلال الدين الرومي.. أصله من بلخ. رحل مع والده المعروف بـ «بهاء ولَد» (م.628هـ/1230م)، أمام هجوم المغول، إلى آسيا الصّغرى، واستقرّ مع أسرته في قونيه»، وأمضى حياته هناك إلى أن وافاه الأجل سنة 672هـ/1273م. وقبره بتلك المدينة كان وما يزال مزاراً لمريديه وأتباعه.

يقال له «مولانا» و «مُلاّي رُوم» أي مولى الرّوم. تتلمذ الروميّ على والده «بهاء الدين ولد» صاحب كتاب المعارف، وعلى «السيد» برهان الدين المحقق الترمذي أحد تلامذة بهاء ولد. طلب العلم كذلك مدة، في بلاد الشام، وعاد إلى قونية ليشتغل بتعليم العلوم الدينية، إلى أن التقى العارف الواصل الكبير شمس الدين محمد بن علي التبريزي في قونية، فوقع من روحه الحارّ في غليان نفسيّ لم يهدأ حتى آخر رمق من حياته، فلم تفتر همّته في إرشاده السالكين وبثّهم الحقائق الإلهية. وقد

◆ كاتب وأكاديمي من لبنان .

وصلت إلينا من هذه المرحلة الحافلة بالهيجان الروحي آثار لا مثيل لها غطّت ثلاثين سنة من حياة شاعرنا. فالمثنوي الذي جعله مولانا في ستة دفاتر في بحر الرمل المسدّس المقصور يحتوي 26000 بيت من الشعر.

اعتصر «مولانا» معارف الإنسانية في مسيرتها المديدة نحو كشف المجهول، وجهْدها المتراكم لتربية النفس الأمّارة بالسوء، فغدت رائعته الموسومة بحق «المثنويّ المعنوي» دائرة المعارف الإسلامية والإنسانية. إليها انتهت جهود المسلمين قبله في التفكير والتعبير، بدءاً بتفسير القرآن، مروراً بتفهّم الحديث النبويّ، عبوراً إلى أحكام أصول الدين والفقه ومسائل علم الكلام والحكمة، أخْذاً بما آلت إليه علوم الأوائل أيضاً في ميادين الرياضيّات والهندسة والفلك والطبّ والتاريخ والأدب وحياة المجتمعات وسواها ممّا له صلة بجسم الإنسان وعقله ونفسه وروحه وبعده الغيبيّ. إذا أدركنا هذا الواقع لم يصدمنا قول القادرين قدْرَ «المثنوي» إنه «قرآن العجم»! ولا غرو، فإنّ القرآن هو محور «المثنوي المعنويّ»، دعوة إلى الإيمان الحيّ والعمل الفاعل وتنوّر العقبى التي وُعد بها المتّقون. كما أنّ القرآن هو محور غزلياته العرفانية فيما عرف بـ «كليّات شَمْس» أو الديوان الكبير، وفي آثاره النثريّة. القرآن هو محور حياة مولانا: أقواله، أفعاله، توجّهاته، أشواقُ تَوْقِهِ الدائم إلى ما وراء الوجود: سُداها ولحمتها القرآن، وقبلتُها غير المنظورة هي الفرقان المعجز!

القرآن

هذه المسيرة الطويلة التي أوجزناها، سلكها مولانا الروميّ من نقطة الدائرة في القرآن الكريم: ﴿الله نورُ السّماوات والأرض مثلُ نوره كمشكوٰة فيها مصباحٌ المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكبٌ دريّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقيّة ولا غربيّة يكاد زيتُها يُضيء ولو لم تمسسْه نارٌ نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾[1]!

شكّل القرآن في مسار «المثنوي» الفكريّ والإنسانيّ والروحي نقطة مداره التعليميّ - التربويّ وقبلة صبوته إلى الحقّ -تعالى-. فالمثنويّ مفعم بالآيات القرآنية،

وبأنصاف الآيات وبأرباعها وبعبارات منها وكلمات خاطفة موحية كأنها البرق أحياناً يضيء جوانب من قصة أو تمثيل معنويّ فإذا القصد منها واضح مجلوّ بنور الوضوح. هو، عنده، كتاب الذّكر يهيمن بروحه على المثنويّ.

قارئ «المثنوي» بشكل خاص وسائر آثار مولانا بشكل عام يتبيّن جلال الدين موزّع الشعور والعقل والقلب بين ثلاثة عوالم: عالم الكون والشهادة، عالم القرآن وتقويم النفس، عالم التسامي إلى الكمال. القرآن، بما احتمله في باطنه من وحي الأنبياء والمرسلين واختزنه من الحقيقة المحمديّة يشكّل لبّ تعاليم «المثنوي» وسائر شعره للعبور الإبداعي من الدنيا إلى الآخرة، متجاوزاً به العبور الطقسيّ. لقد جمع في كيانه علوم الأوائل والعصر، وعجنها بوحي القرآن وعلومه، وتمثّلها من منظار صوفيّ عرفاني، ساعياً إلى الملاءمة بينها وبين تعاليم أهل التصوّف والعرفان. سبقه إلى ذلك أو بعضه عارفون فهم كلّ منهم القرآن في ضوء تجربته العرفانية بحسب المقام الذي بلغه والأحوال التي انتابته وتفاوت درجة الكشف والشهود لديه. إلاّ أن نفاذ نظر مولانا إلى القرآن من منطلق تجربته العرفانيّة الشخصيّة الفذّة كان مميّزاً من حيث الإحاطة والعمق والإبداع في استحضار القصص من القرآن وتراث المفسّرين والعارفين، من مثل تفسير أبي الفتوح الرّازي وتفسير محمد بن جرير الطبريّ وحلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني وقصص الأنبياء للثعالبي وقصص فريد الدين العطّار التمثيلية ومقالات مثاله الأعلى شمس التبريزي وسواهم. هذا في ميدان القصص الديني الذي استقاه ممّا يزيد عن مائة وعشرين مصدراً ذكرها أستاذي العلاّمة المرحوم بديع الزمان فروزانْفر الذي قرأت المثنوي عليه في كليّة الآداب بجامعة طهران في غُرّة العقد السادس من القرن العشرين. أمّا القصص الباقي الذي أحصاه فروزانفر الرائد فبلغ مع المذكور (340) ثلاثمائة وأربعين قصّة تعرّف إلى ينابيعها فكشف عن 264 ينبوعاً لها ربّما كان معظمها مما شاع بين الناس وتناقله «النقّالة»[2] أو العامّة شفويّاً[3].

إلا أن مولانا تصرّف في نقل هذه القصص، زيادة ونقصاناً وتبديلاً، خدمة لأهدافه التمثيليّة منها، معملاً فيها خياله الرّحب وبراعته السرديّة بحيث خلقها من

جديد، أحياناً، ومنحها أبعاداً لم تتضمّنها في الأصل. كما أنه عمد إلى ابتداع قصص من خياله الخلاّق توضح مقاصده وتمثّل تسامي الإنسان نحو الإنسان الكامل، بحسب تصوّره.

ذكرنا أن القرآن هو الفلك الذي يدور المثنويّ في مداره، بحيث أنّ بعض الباحثين اعتبر المثنويّ ضرباً من التأويل الصوفيّ للقرآن، وإن اعتقد شاعره أنّ تأويلاته والتعبير عن مضامينه ليست من قبيل التفسير بالرأي[4]. والأمثلة على أنّ القرآن شكّل لحمة المثنويّ وسداه لا تحصى. فلنمثّل على هذا الفيض من الآيات والإشارات المبثوثة فيه بمثل واحد مستقى من قصّة صديق قرع باب صديق له، فلما سأل هذا: من الطارق، قال القارع: أنا. قال صاحب المنزل: لأنك تقول أنا لا أفتح الباب فلست أعرف أحداً اسمه أنا. يقول مولانا في أبيات من القصّة ما أترجمه بالعربية:

والمعنى: لا يصلح خيط برأسين لثقب الإبرة، فكن برأس واحد تنفذ من الإبرة. ينبغي أن يكون ثمّة تناسب بين الخيط وثقب الإبرة، وليس بين الجمل وسَمّ الخياط أية نسبة. إذ كيف يضمُرُ كيان الجمل إلاّ بالرياضة والعمل، أي بقهر النفس ومجاهدتها[5].

هذا تمثيل على نكران الذات ونفي الازدواجية بين «أنا» و «أنت»، فكلاهما واحد، ولا سيّما أن هذه الأحديّة مرشحّة للفناء في الواحد الأحد، بعد مجاهدة النفس بالرياضات الروحية واكتساب الكمالات والمجاهدات المستمرّة. فلن يدخل الجمل سمّ الخياط ما لم يهزل جسده ويصبح في رهافة الخيط الذي يدخل سمّ الخياط. وهذه العبارة مأخوذة من الآية القرآنية: ﴿إنّ الذين كذّبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتَّح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنّة حتى يلجَ الجمل في سمّ الخياط﴾. وفي الإنجيل: «الحقّ أقول لكم: «ليصعبُ على الغنيّ دخول ملكوت السّماوات. وأردّد: إنّ ولوج جمل في عين إبرة لأيسرُ من دخول غنيّ ملكوت الله»[6].

الحديث النبويّ

في الإطار الثقافيّ الدينيّ نفسه، كان الحديث النبوي وسيرة المسلمين الأولين وأقوالهم معيناً دافقاً رفد المثنوي المعنوي والديوان الكبير بتعاليم كثيرة وتمثيلات شتّى نكتفي في هذا المقام بما يلي منها.

يقول مولانا:

پسْت مى كَويم به اندازه عقول   عيب نبْود اين بودَ كار رسول[7]

أي: أقوالي سهلة الفهم تلائم عقول (الناس)، وليس في ذلك عيب فهذه هي سنّة الرسول.

ومعلوم أنّ هذا الكلام صدى للحديث النبويّ القائل: «إنّا، معاشر الأنبياء، أُمرنا أن نكلّم الناس على قدْر عقولهم»[8]؛ كما أنه إشارة إلى الآية القرآنية: ﴿وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه﴾[9].

ويقول مولانا في مكان آخر:

مال را كز بهرِ دين باشى حمول   نِعْمَ مالٌ صالحٌ خوانْدش رسول[10]

أي: إذا توافر لك المال في سبيل الدين، فنعم المال الصالح، كما قال الرسول. وهو مأخوذ من الحديث النبويّ: «نعم المال الصالح للرجل الصالح»[11].

أحداث التاريخ الإسلامي.. الإمام عليّ

إضافة إلى ذلك، يتبيّن لمطالع المثنويّ المعنويّ رحابة اطّلاع مولانا على جزئيات التاريخ الإسلامي وأخبار الصّحابة والتابعين ومن تلاهم والأحداث الكبيرة والصغيرة، بحيث إنك تراه يستحضر كلّ ذلك بيُسر ويضعه بين يديك، تمثيلاً على ما يقول. وليس يتسع المقام هنا لتفصيل تلك الإشارات أو بعضها.

غير أنّ ما يسترعي النظر في مؤلّفات مولانا، شعراً كانت أو نثراً، هو شدّة تعلقه بآل البيت ولا سيّما بشخصية الإمام عليّ بن أبي طالب، فهي، في آثاره، وبخاصة

في المثنوي، شخصية مركزيّة يستلهم منها سيماء «الإنسان الكامل» محور تعاليمه. فبعد مدائحه النابضة والعميقة الغور لنبيّ الإسلام في المثنوي، يتجّه كيان مولانا إلى شخصية الإمام المميّزة كأنما هي أثيريّة وليست من لحم ودم، وذلك على مدى الدفاتر الستّة من رائعته المثنويّة.

ففي نهايات الدفتر الأول من المثنوي يمثّل مولانا بقصّة كافر انبرى لإهانة أمير المؤمنين وتحقيره. إلاّ أنّ الإمام، بعد أن جدّله، واستلّ سيفه القاطع، ومبادرة المجدل إلى البصق في وجهه، رمى بسيفه بعيداً ولم يُجهز عليه. بُهت جميع الحاضرين وكان أكثرهم تعجباً الرجل المعتدي الذي سأل الإمام عن سبب عفوه عنه. فقال له الإمام: إنّ أسد الله والمقاتل في سبيل الحق لا يُزهق نفساً إرواءً لغضب أو حقد. أما قصد مولانا من صياغة هذه القصّة ذات العبرة الفذّة فالتمثيل على أنّ كل عمل نقوم به في سبيل الله ينبغي أن يكون منزّهاً عن ميول النفس.

قال مولانا في مطلع القصّة:

از علي آموز إخلاص عمل　　　شير حقّ را دان مطهّر از دَغَل[12]

أي: تعلّم من عليٍّ الإخلاص في العمل، واعلم أنّ أسد الحقّ هذا منزّه عن كل دغل وحيلة.

ابن الفارض وابن عربي

إذا غادرنا هذا المجال الفسيح من ينابيع المثنوي وكلّيات شمس وسائر آثار مولانا الرومي، ويمّمنا شطر الإبداع الصوفي الذي هو عمادها، ندخل مجالاً رحيب الجنبات تنتصب في وسطه شجرتان باسقتان هما ابن الفارض وابن عربي. فهل استقى المولويّ من معينهما الدّفاق أم أن تجربته العرفانية التقت في قمّة الاستغراق والكشف تجربتَيْهما، وكلّ شبيه للشبيه نسيب؟..

يستنتج الدارس لتواريخ ولادة مولانا ووفاته وابن الفارض، أيضاً، أنّ مولانا جلال الدين عاصر ابن الفارض مدّة واحد وعشرين عاماً من تاريخ ولادته، وأنه

عاش بعد ابن الفارض أربعين عاماً. فمولانا ولد في السادس من ربيع الأول عام 604 للهجرة (1207م) وتوفي في جمادى الآخرة عام 672هـ. (17 ديسمبر 1273م) في حين أن شاعرنا العربيّ أبصر النور عام 576هـ وفارق الحياة عام 632هـ.

فإذا أخذنا في نظر الاعتبار أنّ جلال الدين الروميّ شرع بتأليف المثنوي عام 658هـ أي 26 سنة بعد وفاة ابن الفارض وأنّ التائيّة الكبرى الشهيرة بنظم السلوك، أيضاً، كانت متداولة في محافل العارفين وأهل الأدب في قونية وبلاد الشام يتغنّى بها أهل الذوق الأدبي والصوفيّ؛ وإذا تذكّرنا أنّ سعيد الدين الفرغاني شارح التائيّة الكبرى بالعربيّة والفارسيّة هو تلميذ صدر الدين القونوي وأنّ هذا كتب على شرحه مقدّمة، وأن صدر الدين، كذلك، كان من ملازمي مولانا وأصدقائه المقرّبين؛ إذا عرفنا كلّ هذا وسعة اطلاع مولانا وظروف حياته الروحيّة، أفلا يكون من طبيعة الأمور أن يكون مولانا قد اطلع عليها وتمثّل معانيها كما تمثل تراث الإسلام والأولين وعصره، وجميعها معجون بخميرة شخصه الفذّ؟

في هذا السياق، تناول باحث إيراني معاصر احتمال تأثر مولانا بجانب من جوانب طريق السلوك العرفانيّ الذي سلكه ابن الفارض ومولانا وعارفون آخرون. هذا الجانب هو مسألة غياب تمايز المدركات الحسية، بل قيام كل حاسّة مقام الأخرى في الإدراك، بحيث تقوم حاسّة السمع، مثلاً، مقام حاسّة النظر، وهكذا دواليك. وهذا أمر يُفضي بنا إلى فهم تجرّد الماهيّة وجوهر النفس وكذلك تجرّد مدركاتها، فيقرب من أفهامنا سرّ المعاد وكيفيّة الحياة الأخرويّة للنفس الإنسانية.

يقول مولانا في المثنوي ما ترجمته بالعربية:

أي، بالعربيّة:

ثمّة حواسّ خمس سوى هذه الحواس الخمس (الظاهرة)، تلك شبيهة بالذهب الأحمر (الخالص) وهذه شبيهة بالنّحاس. في تلك السوق العامرة بأهل الحشر، من يشتري الحسّ النحاسيّ بمثل ما يشتري به الحسّ الذهبيّ؟

إنّ حواسّ الأبدان تتغذّى بالظلمة، بينما حواسّ الروح تستمدّ قُوتها من الشمس. (شرح شهيدي،5 ص17).

ثم يقول في تبدُل إدراك الحواسّ ما ترجمته بالعربية: (شرح مثنوي شهيدي، 6 ص614) أي، بالعربيّة إذا رفع القيد عن إحدى الحواس تبدّلت وظائف الحواسّ الأخرى مجتمعة فعندما تحوز الأذن حدّ النّفاذ تصبح عيناً. (شرح مثنوي شهيدي، 6 ص614).

ما أكثر الكلام الذي أُلقي في قلب موسى فأدى إلى اختلاط الرؤية بالكلام!

ويقول في تجاوز مدار حياة الحسّ إلى عالم المجرّدات بالمفهوم الفلسفيّ، وعالم الاستغراق بالمفهوم العرفانيّ الذي لا يمكن لمخلوق أن يستشرفه إلاّ إذا خبر التجربة الصوفيّة الشاقّة المراقي ما ترجمته بالعربية شعراً لي:

من سدرة المنتهى جاوزت آفلاكا   قرنا بقرن طويت الدهر ذياكا

سوطُ الرحيم رماه في ذرى فلكٍ   لا تجتليه عيون الإنس لولاكا

قد حال ناسوتنا لاهوت معرفة   بوركت من عضد يمناك مرماكا

فالحالُ منّيَ أحوالٌ مجنّحة   لا النطق يشرحها أو حدس مولاكا

يحلل الباحث هذه الظاهرة الجوانيّة بما يلي:

«يظهر لنا أنّ هذه الحالة: «خلط ما بين الرؤية والكلام» و «الغيبة عن الوعي ثم العودة إليه» و «اختراق ما بين» الأزل إلى الأبد» هي حالة تتجاوز وتعلو حالات الحياة المحسوسة يمكن تسميتها بلغة الفلسفة التجرُّد وبلغة العرفان «الاستغراق» وما شابه، ومن سياق حديث مولانا أيضاً يمكن إدراك قدرها وقيمتها ومقامها ومنزلتها»[13].

والجدير بالذكر أنّ ابن الفارض سبق إلى تناول هذه الحال الغريبة، أي حال

انعدام تمايز الحواس واندماج بعضها ببعض وقيام كلّ حاسة بدور الحاسّة الأخرى، وذلك في رائعته الرائدة المسمّاة «التّائية الكبرى» أو «نظم السلوك» أي سلوك العارف الطريق إلى الحقّ والجمال المطلق المتجلّي في جمالات الطبيعة والإنسان، ومطلعُها:

سقتني حميّا الحبّ راحةُ مقلتي وكأسي مُحيّا مَن عن الحُسن جلّتِ

لنعرض فيها الأبيات التي صاغت وصف هذه الحال العرفانيّة الفذّة:

... تحقّقتُ أنّنا، في الحقيقة، واحدٌ وأَثبت صحوَ الجمع محوَ التّشتّت

فكلّي لسانٌ ناظرٌ، مِسمعٌ، يدٌ لنطقٍ، وإدراك، وسمع، وبطْشة

فعينيَ ناجت، واللسان مشاهدٌ، وينطق مني السمعُ، واليدُ أَصْغَتِ...

من جهة أخرى، تناول باحثون موضوع تأثر البلخيّ الرّومي بابن عربي، عامدين إلى بعض التشابه فيما بين أفكارهما وآرائهما الصوفيّة. واقع الأمر أنّ هذه الأفكار والآراء هي منهل مشترك لمعظم الذين أو اللواتي سلكوا هذا المسلك الوعر. فهل ثمّة وقائع تاريخيّة أو تنافذ فكريّ واضح توضح الصلة أو تبيّن عدم الصلّة بين القطبين؟

تصدّى لهذا الموضوع منذ ثلاث سنوات باحث إيراني في دراسة نُشرت بمجلة «زبان وأدب» في طهران[14]. ورغم أنّ الموضوع ما يزال مطروحاً ومفتوحاً فإنّ الباحث المذكور سعى جاهداً إلى وضع الأمور في نصابها المنهجيّ الصحيح.

إنّ معرفة مولانا بابن عربي تعزّز صحّتها ظروف تاريخيّة هيّأتها. فقد حصل لقاء بين مولانا ووالده محمد بن حسن الخطيبي ومرشده شمس التبريزي من جهة، وابن عربي من جهة ثانية. زد على ذلك أنّ صدر الدين القونوي كان على علاقة بمولانا توثّقت في أيامهما الأخيرة[15]. كان للقونويّ الروميّ مكانة مرموقة في قونية، ومدرسة وخانقاه أي دويرة للصوفيّة. ولم يكن في أول الأمر على علاقة جيّدة بمولانا، بل كان يعارض آراءه ومسلكه الصوفيّ وينكر عليه ذلك. إلاّ أنّ مسعى لأحد تلامذته ومريديه قرّب الرجلين واحدهما من الآخر فغدا صدر الدين يتردّد على

مجالس مولانا أسوة بمريديه ومحبّيه. كما أنّ علاقتهما الطيّبة المتأخّرة تُستشفّ من خلال متن المثنوي. إلاّ أنّ ذلك لم يُفْضِ إلى تجانس فكريّ أو منهجيّ في الطريقة بينهما، إذ كان مولانا يأخذ بمنحى الجذب والعشق في حين كان القونويّ صاحب نهج نظريّ ومنحى فكريّ على طريقة ابن عربي زوج أمّه الذي نشأه تنشئة نظريّة.

ما يسترعي النظر أن مولانا ذكر في آثاره الأشخاص الذين كان يأنس إليهم أو يعرفهم من أمثال شمس التبريزي وحسام الدين جلبي وصلاح الدين زركوب وصدر الدين القونوي، إلاّ أنه لم يذكر ابن عربي مرة واحدة. من جهة أخرى، ذكرت المصادر التاريخية والأدبية أنّ مولانا كان مولعاً بمطالعة بعض الآثار من بينها: المعارف لوالده بهاء الدين ولد، وتفسير السّلمي، وديوان المتنبيّ. ومع ذلك، ورغم غزارة الإنتاج الذي خلّفه ابن عربي، فلم يُذكر عنه أنه طالع شيئاً منه. كما أنّ مولانا ذكر في مؤلّفاته رسائل وصحفاً وكتباً وأحاديث متناقلة عن الصوفيّة، مثل: قوت القلوب لأبي طالب المكّي، متجاوزاً ذلك إلى القصص غير الديني والشعري مثل منظومات خسرو وشيرين لنظامي كنجوي، وويس ورامين لأسعد كركاني، وكتاب كليلة ودمنة لابن المقفّع، وصولاً إلى القصص الشعبية وحكايات العوامّ، إضافة، بطبيعة الحال، إلى قصص القرآن وقصص الأنبياء الإبراهيميّين والصوفية وأتباعهم، إذ كان يُعيد قصّها بأسلوبه الخاص ويركّبها من جديد خدمة لمقاصده في سبيل أهدافه التربوية الصوفية. وهذا، لعمري، منهج بعيد كلّ البعد عن منهج ابن عربي، فقد سلك الرجلان إلى الهدف الأسمى الواحد طريقين مختلفين. وهما، وإن اشتركا في أفكار كانت من القدْر المشترك لأضرابهما، افترقا في أمور كثيرة. فمولانا كان لا يأخذ بالعلوم العقلية والمعارف العقلانية الفلسفية، بل هو يذمّ الفلسفة والفلاسفة ويسفّه علمهم في غير مكان من كتاباته. ذلك بَيِّنٌ في المثنوي وسواه حيث يتجه إلى الشّطح عن طريق القلب، أُسوة بالحلاّج الذي تأثّر بشخصيته وشعره في أمكنة مختلفة من غزليّاته والمثنوي كما هو ظاهر في قصّة الأعرابيّ الذي وضع رملاً في كيس ولوم الفيلسوف له، وقصّة متفلسف شكّك في مفهوم الآية القرآنية

«إن أصبح ماؤكم غوراً» في سياق ﴿قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غوراً فمن يأتيكم بماء معين ﴾[16] وسوى ذلك. في مقابل ذلك كان ابن عربي من موطّدي أركان التصوّف النظري والعرفان النظري يأخذ، بطبيعة الحال، بالبراهين العقليّة ويقلبّها على وجوهها، وقد جاوزه في ذلك صدر الدين القونوي. غير أنّ موضوع الخلاف الأكبر كان في المقولة بوحدة الوجود.

مولانا في غزليّاته العربيّة

في غزليّات مولانا عدد كبير من الغزليات العربيّة ضمّها ديوانه الكبير يقارب عددها ألف بيت. جاء بعضها عربيّاً خالصاً، وبعضها الآخر ملمَّعاً بأبيات فارسيّة، أو تلميعاً لغزليّة بالفارسيّة أو مخلوطاً أحياناً بتعابير وشطور فارسيّة وتركيّة. وإذا تدخل عقل الإحصائي قائلاً إنها تشكّل من مجموع شعر مولانا نسبةأدنى من اثنين بالمئة فقط فإنّ ذلك لا يضيرها كمّاً لأنها تسوّد مقدار ديوان لشاعر وعشرات الدواوين أو المجموعات الشعرية المطبوعة بأسلوب بعض الشعر المسمّى حرّاً. فألف بيت من الغزل الصوفيّ جدير بالاهتمام. وهو إن دلّ على شيء فعلى أنّ مولانا لم يكن واسع الاطّلاع على ما في تراث العربيّة قديمه وحديثه وحسب، بل كان قادراً على التعبير باللغة العربية في ميدان الشعر، وهو أمر، كما نعلم، ليس بالسهل الميسّر حتى لأبناء الضاد المتبحرين في لغتهم. ويبدو أنّ إقامته في بلاد الشام في طريقه إلى قونية مع والده وأسرته ثم عودته للإقامة في دمشق وحلب، بعد استقراره في قونية ومخالطته أهل البلاد ولا سيما العلماء والصوفيّة والشعراء يسّرت له ذلك. وربّما قصد المولويّ إلى ذلك عمداً ساعياً إلى إبلاغ أهل العربيّة رسالته الصوفيّة الروحيّة وهو المربّي الساعي إلى حثّ الجنس الإنساني على التسامي نحو خالقه إذ لم يكن ممكناً أن يقوم بمهمته باستعمال الفارسيّة في ديار العرب، ولا سيّما في الشام.

ففاض الشوق منه، على البديهة، بلغة القرآن، لغة إيمانه، ومحور وحيه وتفكيره ومدار تطوافه العرفانيّ في جواء من الانجذاب لم ترها عين، ولا سمعت بها أذن ولا خطرت ببال بشر! وإذ كان القرآن ملاذه كانت العربية لسان حال هذا الملاذ. ولكم

حدث لبعض أصحاب القلوب ممّن يتقنون لغة غير لغتهم الأمّ أن يستحضروا شعراً أونداءً أو صلاةً بغير لغتهم تشكّل لسان حال حالة دخلوا فيها. وفي حال مثل حال مولانا المشوشة كانت العربيّة لسان حاله الطبيعيّة لأنها لسان القرآن المستجار به أي لسان التنزيل وبيان حال «الحقيقة المحمديّة» التي وجد فيها المتصوّفة معراجاً لهم إلى عالم أرفع من عالمنا يرقون به إلى حيث يُفلتون من علائق الدينا فتشفّ أرواحهم لتُجذب إلى شبيهاتها، ولا يدرك الشبيه إلاّ الشبيه، وشِبْهُ الشيء منجذب إليه، كما قال الشاعر أيضاً.

الجدير بالذكر، أيضاً، في هذا المقام أنّ عدداً كثيراً من غزليّات مولانا الرومي الفارسيّة البيان استهلّها ببيت شعر عربيّ من نظمه واستمرّ بعدئذٍ بالفارسيّة حتى نهايتها، إضافة إلى غزليّات كثيرة ملمّعة نحا فيها النحو نفسه. وهذا، لعمري، بيان لرصيد العربيّة في كيانه التي غدا بيانها محرّكاً لوجده وسوطاً لانطلاقه نحو عوالم الغيب، فهي بمثابة النقرة أو النوطة الموسيقية الأولى التي يضرب بها العازف آلته لتنطلق!

وقد سار حافظ الشيرازي على النهج نفسه وإن لم يبالغ فيه مثل مولانا، فافتتح ديوانه بشطر عربي يوازي بيتاً وهذا هو المطلع:

ألا يا أيُها الساقي أدرْ كأساً وناولْها   كه عشق آسان نمود أوّل ولي أفتاد مشكلْها!

وترجمتي بالعربيّة له على هذه الشاكلة:

ألا يا أيّها السّاقي أدر كأساً وما فيها   فأوهام الغرام زَهَتْ لتورثنا مآسيها[17]

في هذا السياق، تجنباً للإطالة، نثبت غزليّة قصيرة بالعربيّة من ستة أبيات إيضاحاً لنهج مولانا الغزليّ بلغة لم تكن لغته الأم. قال:

ألا يـا سـاقيـاً إني لـظمـآنٌ ومشـتـاقُ   أدر كـأسـاً ولا تـنكـر فإنّ القوم قد ذاقوا

إذا ما شئت أسراري أدر كاساً من النار   فأسكرني وسائلني إلى من أنت مشتاقُ

أضاء العشقُ مصباحاً فصار الليلُ إصباحاً   ومن أنواره انشقّت على الأحجار أحداق

فـداءُ الـعشـقِ أدوائي، ومُرُّ العشق حلوائي   وإني بين عشّـاق أسـوقُ حـيـثـمـا سـاقـوا
خذ الدنيا وخلّينا فدنيا العشق تكفينا   لـنـا في الـعشـقِ جـنّـاتٌ وبلـدانٌ وأسـواق

الذي نلحظه في هذه الغزليّة التي تنطق بلسان حلقات الذكر والتهيّؤ بالحركة للرقص أنها إنما صيغت على هذه الشاكلة لتلائم بين التشطير العروضيّ الذي يسهّله استعمال الوزن المثمّن (مفاعيلن، مكرّراً) غير المعمول به في العربيّة و«الحداء» الصوفي. وكثيرة هي غزليات مولانا الفارسيّة والعربية التي تجري مجراها أو تلك التي تحسّ من موسيقاها أنها أُلفت خلال الرقص على الطريقة المولويّة. لذلك لم يراعِ فيها صاحبها بعض القواعد اللغويّة والعروضيّة، أحياناً، كأن يسكّن أواخر الكلمات في حشو البيت أو، في سبيل استقامة الوزن، يجبرك على قراءة التاء المربوطة هاءً ساكنة. كما أنّ التباساً يقع، من حين إلى آخر، في عودة الضمائر إلى أصحابها، وقسْ على ذلك، بحيث تشعر أنّ مولانا يصوغ شعره العربيّ وفاق عبقريّة اللغة الفارسيّة بأساليب تعبيرها ودقائق بيانها، وهي لغة آريّة تفصيليّة تركيبيّة بعكس العربيّة ذات المنحى التوليفيّ Synthetic. زد على ذلك أنّ مولانا كان يتجّه في غزلياته، بشكل عام، إلى المعنى والمقصود العرفانيّ معبّراً عن حاله العرفانيّة غير الطبيعيّة من خلالها، غير آبهٍ للبيان وصقله، فلم يكن ليعود، بعد ذلك، على غرار سعدي وحافظ، إلى تهذيب غزليّاته من حيث البيان، ومراجعة الصياغة[19].

إشعاع مولانا الكونيّ

أشرْنا، خلال بحثنا، إلى جوانب من ثقافة مولانا الواسعة التي اختصرت معارف عصره واعتصرت زبدتها، عائدةً في أصولها إلى الأوائل. إلاّ أنها لم تقف عند هذا الحدّ، شأن الكثيرين، بل انطلقت بها عبقريّة البلخيّ الروميّ إلى ارتياد آفاق من الإبداع الروحي والفكريّ الذي يتناول شؤون الإنسان في مجتمعه، سعياً إلى السمو به فوق المستوى الإنساني، إلى الملأ الأعلى، تشبهاً بمبدعه. ألم يذكّر الخالق مخلوقه بأنه خلقه على صورته كمثاله؟[20] و «في أحسن تقويم»[21].

لقد اتّخذ مولانا لنفسه، بعد أن كان مريداً تمرّس بالمجاهدات، قهراً للنّفس، صفة المعلّم المرشد للإنسان، كي يكون لوجوده معنىً وغاية. وليس إنتاجه الغزير النـادر بغزارته وكيفيّة بين شعراء العالم وأدبائه سوى معراج لسلوك الإنسان المتسامي الذي أراده. وإذا كان قد حاز، في حياته وبعدها، مكانة مرموقة فذّة في محيطه وعلى امتداد العالم الإسلامي، فإنّ إشعاعه الفكريّ - الروحيّ تجاوز ذلك العالم، شيئاً فشيئاً إلى أوروبا عبر ترجمات نهض بها مستشرقون أو مفتونون بالشرق وروحانيّته، وأفكار قبسها عظماء أوروبيون في الشعر والفلسفة والأدب، من أمثال لافونتين وغوته ونيتشه وديدرو وفولتير ومونتسكيو، وصولاً إلى فكتور هوغو وول فور وسواهم[22]. ففي أعقاب الترجمات التي قام بها مقتدرون من بريطانيا وفرنسا ولا سيّما من ألمانيا التي كانت رائدة في اقتباس أخيلة الآداب الشرقيّة ومضامينها ولا سيّما الأدب الفارسي - كان من الطبيعيّ أن يتأثر أولئك الأعلام بالأدب الفارسيّ الذي يعنينا في هذا البحث، وبوجه أخص بأدب مولانا الروميّ وتراثه الروحي. وقد كان لغوته في «الديوان الغربيّ - الشرقي» دور كبير في خلق حالة من العودة إلى مشرق الأنوار، بعد أن مهّد الطريق لذلك أدم أولياريوس (1671) وغرروملثياوزن بعدئذ وهارْتمن وشليغل وفون هامر رروكرت[23].

في ألمانيا:

والعجيب أنّ هذا التأثير لم يقف عند حدود الأدباء والمفكرين الذين كانوا مؤمنين بالله والشؤون الروحية، بل تعدّى هؤلاء إلى من يُنسب إليه الإلحاد وهو فردريك نيتشه. فقد أعجب نيتشه بحافظ الشيرازي إعجاباً شديداً ، وإذا كان مؤلَّف نيتشه الشهير «هكذا تكلّم زردشت»[24] لا يمتُّ بصلة واقعيّة إلى ديانة نبيّ إيران العتيقة فإننا نقع فيه على أفكار منسوبة إلى التراث الإيراني القديم ورمزيّات التقطها من خلال مطالعته ما وصل إليه من الأدب الفارسيّ. والجدير بالذكر أنّ كثيراً من الأفكـار التي جـاء بهـا حافظ لمحاً وردت عند مولانا الذي سبقه زماناً. فمـولانا توفي عام 1273م /672هـ أما حافظ فغاب عام 1389م /709هـ.

إلاّ أنّ أهمّ أثر يمكن أن يكون خلّفه مولانا في فكر نيتشه هو نظريّة السوبرمان والإنسان المتفوّق التي نادى بها نيتشه والقائمة على القوّة. وهي النظريّة التي نادى بها المتصوّفة من العرب والإيرانيين وسواهم وشكّلت نقطة محوريّة في تراث مولانا العرفانيّ، وهي القول بالإنسان الحقّ أو الإنسان الكامل. بطبيعة الحال، سمَةُ هذا الإنسان عند مولانا وأضرابه هي القوّة المعنويّة التي تقهر النفْس الأمّارة بالسوء وتؤدي بصاحبها إلى الكمال الإنساني - العُلْويّ، بينما هي نفسها عند نيتشه، غير أنها لا تصبو إلاّ إلى الكمال الفرديّ فوق البشريّ، إلى الإرادة التي تتجاوز نفسها. الكمال، هناك، يسمّى قوّة هنا. الجوهر هو نفسه عند العارف الربّاني و «المريد فوق البشريّ»[25]: تحدّي الإنسان ذاته تجاوزاً لطاقاتها بالإرادة. المكافأة، هناك، هي الانعتاق والفوز بالاتصال، بالعودة، ولو لبرهة، إلى ما لا نفتأ نحنّ إليه في هذه الحياة الدنيا، بينما هي، عند نيتشه، التحرّر من قيم المجتمع الغربي التي أدّت به إلى الانحطاط القيَم المسيحيّة والقيم الديمقراطية.

«إنّ ما يكمن في الإنسان من عظمة، بحسب مقولة نيتشه، هو قدرته على أن يحقّق لنفسه مستقبلاً، تالياً أن يتجاوز ذاته. وهي قدرة يُطلق عليها تسمية ثانية هي مفهوم الإنسان المتجاوز نفسه، الذي تقضي عليه محبّة الإنسانية، على أنها محبة ما في الإنسان؛ لذلك ينبغي رفض محبة القريب (وهي من أهمّ التعاليم المسيحيّة) في سبيل «محبّة البعيد». هذا التجاوز هو «التحوّل الحقيقيّ للوجود» الذي يبعدنا عن احتقار الإنسان»[26].

أما مولانا الروميّ فقد تكرّر في آثاره سعيه إلى التمثيل على هذا الإنسان الكامل الذي ينبغي أن تصبو إليه الإنسانية الغارقة في وحل الأهواء. ومن جملة مقالاته في هذا الصّدد هذه الحكاية (مترجمة بقلمي):

ليلَ أمس كان شيخ يطوف المدينة بمصباح، فقد ملّ الشياطين والحيوانات البرّيّة ليفتّش عن إنسان وعندما أخبرته بأننا طلبنا ذلك الإنسان في كلّ مكان فلم نظفر به، أجاب إنه يسعى وراء ذلك الذي لا يمكن الظّفر به![27].

أطلق مولانا على هذا الإنسان اسم «القُطْب»، ولم يكن مراده من ذلك المرشد الرّوحيّ للمتصوّفين بالمعنى المعروف، بل الإنسان المتعالي المتسامي إلى الكمال.

في نجدتك إياه مضاعفةٌ لنجدة نفسك - فقد قال الله: إن تنصروا اللّه ينصركم[28].

هذه القَبَسات والإيحاءات أصبحت في ألمانيا أمراً شائعاً. فالشعراء والأدباء والمفكّرون الذين تلوا نيتشه وقبله غوته وقرأوا أو ترجموا من اقتبس منهم هذان العظيمان تجاوزوا تأثّرهما إلى تقليد النماذج الفارسيّة وتبنّي مقولاتهم، سواء في الأفكار التي أخذوها عنهم أو الصّور والأخيلة شأن روكرت، أو في استخدامهم عروض الشعر الفارسيّمثل بلاتين، وهكذا دواليك مع بودِنْشْتِدْت وهايْنِه وسواهما[29].

في بريطانيا:

لم يكن نصيب بريطانيا أقلّ من نصيب ألمانيا في التأثّر بإشعاع مولانا الأدبيّ والروحانيّ، ولا سيّما أن اللغة الإنكليزية لغة شاعريّة تحتمل مفرداتها وتراكيبها الكثير من التأويل والإيحاء وتبقى، أحياناً، غير محدّدة الحواشي. إلاّ أنّ شهرة الخيّام، بعد اقتباس رباعياته بريشة ادوارد فيتزجرالد الصّناع طغَت على سائر شعراء الفارسيّة الذين نقلهم إلى الإنكليزية باحثون أكاديميون لا شعراء، وحصرتهم في حلقات خاصة.

مع ذلك، نقلت إلى الإنكليزية آثار مولانا تباعاً، بدءاً بـ «أُغنية النّاي» التي نهض بأعبائها بالمر، مروراً بالدفتر الأول من المثنوي الذي نقله السّير جيمس ردهاوس ونشره تروبنر في «المجموعة الشرقيّة» التي تحتوي، كذلك، بين أعدادها مجلداً آخر يختصر المنظومة كلّها في مقتطفات نقلها، نثراً، السيد هوينفلد (مترجم «كَلْشَن راز» من الفارسيّة أيضاً للشيخ محمود شبستري).

في هذا السياق عكف مترجمون بريطانيون على ترجمة آثار مولانا، بينها ترجمة مقطوعات قام بها ادوارد غراينفيل براون صاحب كتاب «تاريخ الأدب في إيران». إلاّ أنه يعترف بأنّ أفضل ترجمة هي للمستر نيكلسون التي نشرها في كيمبردج سنة 1898م بعنوان «قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز»، فهي «من أبدع الدراسات وأكثرها أصالة في هذا الموضوع»[30].

بطبيعة حال الإقبال على الأدب الفارسي في بريطانيا تُرجم الخيام وطبع مرّات عديدة وكذلك سعدي ولا سيّما الكلستان مع حذف مقاطع منه كانت تخدش الأخلاقيات في العهد الفيكتوري إلى أن ترجمه كاملاً أربوثنوت Arbuthnot، معتبراً أن سعدي ينسجم مع النهج الأوروبي أكثر من أي شاعر إيراني عبقريّ آخر، وذلك عام 1887م.

في فرنسا:

أما في فرنسا التي تفوّقت على سائر البلدان الأوروبية في ترجمة سعدي ولا سيّما في التأثر به بسبب الاتجاه الفكري الاجتماعي الواقعي الذي ساد فيها القرن الثامن عشر، قرن التنوير، وبعد ذلك أيضاً، فلم يكن نصيب مولانا زهيداً.

لقد تأثّرت به الكونتيسا دو نوايْ خالطةً بين روايات له ولحافظ وسعدي، متمنّية أن تُبعث، بعد موتها، في بلاد الفرس، وألاّ يتجاوز عمرها الخامسة عشرة، ولا سيّما في شيراز مدينة سعدي وحافظ اللّذين سيكتشفان فيها «العاشقة الكبرى للورود» وحيث يطلق بلبل حافظ صداحه الحزين وتقرع ليلى، يوماً، باب المجنون فيسأل: من الطارق؟ فتجيب: أنت! وهكذا يُشرع الباب على دفتيه! وهذه، كما أشرنا سابقاً، من روايات مولانا. وهذا ما أنشدته الكونتيسا دو نواي[31] La comtesse de Noailes

تجدر الإشارة، هنا، إلى أنّ القرن التاسع عشر شهد ترجمات كثيرة عن الفارسية في فرنسا، بينها لفريد الدين العطّار: بَندنامه (كتاب النّصيحة)، منطق الطير، تذكرة الأولياء ولعبد الرحمن جامي: مجنون وليلى؛ ورباعيّات بابا طاهر عريان؛ ومقطوعات من المثنوي لمولانا. أضف إلى ذلك، في النصف الأول من القرن

العشرين: يوسف وزليخا، سلامان وأبسال، بهارستان لعبد الرحمن جامي، مناقب العارفين للأفلاكي. هذا إضافةً إلى مجموعة أبحاث ظهرت في القرن العشرين حول الأدب الفارسي وتراث إيران، من أبرزها كتابات هنري ماسّه، ولويس ماسينيون وهنري كوربان[32].

أرمان رنو:

وقد نهج النهج نفسه أرمان رنو Armand Renaud (1836-1895م) في بعض قصائده التي احتوتها مجموعته الدالّة على تأثّره بإيران الموسومة «الليالي الفارسيّة» Les Nuits Persanes يتجلّى في هذه المجموعة أثر حافظ الشيرازي والعطّار في منطق الطير وقصّة ليلى والمجنون كما وردت في «هفت أُورنك»، لعبد الرحمن جامي؛ وكذلك استوحى المثنوي لمولانا في مطالب بعض قصائده[33]. فهو، نفسه، أعلن تقليده مولانا في مقطوعته المعنونة L'ivresse lumineuse أي: السّكر المضيء.

أمّا الفصل التاسع من مجموعة رنو المعنون «المسجد» La mosquée فيسعى فيه رنو إلى تبيان مقدرة الشعر الصوفيّ على خلق أعظم ملاحم التاريخ، فينظم مطوّلة في شهادة الإمام الحسين في كربلاء. وبعد أن يصف مصرع الإمام الشهيد ترتفع روحه إلى المستوى الإنساني الشامل. فهو ليس، بعد اليوم، في حاجة إلى الخمرة ليسكر، إذ إنّ كل ما يشرب يغدو خمراً وكل ما يأكل هو أفيون، وقصيدته المعنونة «حلم الأفيون» Songe de l'opium في الفصل العاشر تنبئ بذلك وباقتباسه من مولانا القائل:

مارا مبين ومستان، هره خورم مي است   افيون شود مرا نان، مخموري دو ديده[34]!

وترجمتها بالعربية:

لا تَحْسَبَنّي سكران، من كل ما أشربه نشوان،

الخبز يحول فيَّ أَفيونا، فعينايَ مخمورتان!

وفي ترجمة شعرية لي:

ألا لا تَحْسَبَنْ مولاكَ سكرانا   فأيُّ شرب أغدو منه نشوانا
وأفيونًا يحول الخبزُ في حلقي   فسكرُ العينِ هَدْهَدنا ومَنّانا!

موريس بارس

في هذا المسار الصوفيّ الذي واكب النزعة الرومنطيقيّة أحياناً يتّخذ صدى التصوّف الإيراني وجهة مميّزة في آثار موريس بارّس Maurice Barrès (1862-1923م). عام 1914م أُسندت إليه مهمّة في الشرق الأدنى فقصد إلى زيارة قونية حيث ضريح مولانا الروميّ وتراث الدراويش الدوّارين. فالتقى هناك مرشدهم «جلبي» مطلقاً عليه لقب «الكنز الثمين الجوّال» وكانت له معه حوارات حول تاريخ الفرقة المولويّة. وبعد عودته، نشر حصيلة رحلته تحت عنوان مهمّة استقصاء في بلدان المشرق[35] بعد فترة دراسة لشعراء الصوفيّة في مدرسة اللغات الشرقيّة بباريس سبقت سفره، وبينهم العطّار والمولوي (مولانا جلال الدين) الذي يصف مثنويّه بأنه «مفعم بالإحساس والخيال وأنّ أشعاره ذات الهيجان تكاد تقرع باب السماء»[36].

بعدئذ، يروي مشاهداته في الشرق التي أدّت به إلى التأمّل في الحياة الصوفيّة مستخلصاً جوانبها المختلفة في ستّ نقاط، خامستها يذكر فيها ما يلي:

«لا يمكن مقارنة أية سيرة من سِيَر رجال السّماء بسيرة جلال الدين».

ثم يعقد مقارنة بين المولوي وبعض الكبار من شعراء أوروبا مستخلصاً ما يلي:

«منذ رأيتُ فرقته ترقص وتغنّي على أنغامه، تبيّنتُ بعض النقص في قدر دانته وشكسبير وغوته وهوغو»[37].

لويس أراغون

إذا غادرنا بارّس الأديب المفكر ويمّمنا شطر شاعر السّرياليّة ورائدها لويس أراغون (1897-1982م) الملحد لنتلمس علاقته بمولانا فكيف نجمع بين الماء والنار في يد واحدة؟ واقع الأمر أنّ أراغون نفسه حلّ مسألة التناقض هذه بين العالم الروحاني والإلحاد إذ قال:

«إنّ الذهنيّة الميتافيزيقية بالنسبة إليّ نشأت من الحبّ. الحبّ كان ينبوعها، ولست أُريد، بعد اليوم، أن أُغادر هذه الغابة المسحورة».

كان أراغون مطّلعاً على تراث المولوي وابن العربي، ومن خلال حبّه لـ «إلْسا» التي غنّى لها طوال عمره، نفذ، كجلال الدين من خلال تعلّقه بشمس التبريزي الصوفيّ الجوّال الذي كان مهماز إلهامه، إلى أقطار السماوات، بسلطان الشعر.

وكما جعل مولانا من اسم «شمس» تخلّصه أي لقبه الشعري وسمّى ديوان غزليّاته باسمه هكذا دار شعر أراغون حول إلسا معشوقته أو «ليلاه»! فكلّ دواوينه باسمها متسلسلة: 1942، 1959، 1963، 1964.

كانت المرأة بالنسبة إلى أراغون كما كان الله بالنسبة إلى مولانا، حتى إنه قال: مستقبل الرجل هو المرأة[38]. وقد وجد المطابقة الكاملة لحاله في قصة ليلى والمجنون لعبد الرحمن جامي، فاستهلّ مجموعته المعنونة «مجنون إلسا» بهذا البيت من جامي:

«أمارس باسمها لعبة الحبّ» وهو، بالفارسية، الشطر الثاني من البيت الآتي:

ناشيده جُرعه اي أَزجام أُو — عشقبازي مي كُنم با نامِ أُو[39]

وترجمتي له بالعربيّة:

لمّا لم يتيسّر لي أن أذوق جرعة من كأسها فإني أُمارس، باسمها (على الرّمل)، لعبة الحبّ!

إلاّ أنّ الذي جذب أراغون إلى مولانا كان تطابق مذهب السرياليّة الأدبي مع أسلوب مولانا في التفكير والتعبير. فكلاهما يركّز على اللاوعيّ في الإنتاج الأدبي وعلى أسّ تقنيّة الكتابة العفويّة في العمل الإبداعي، مع التشديد على عنصر «الخيال» الذي تُطلق له العنان الحالة اللاواعية التي تغدو المحرّك الأول لكل طاقات المبدع. يقول مولانا بلساني ما ترجمته بالعربية:

راقصاً، طيف بقلبي وردا	كم طيوف أسكرته مددا!
ثم تنادت راقصات حوله	كهلال عبر أفلاك عدا...
كل طيف في محياك نفح	فاضت الشمس ضياء فبدا
أسكر النطق صفات فغدا	من لساني عبر قلبي غردا
كلمي سكر وقلبي ثمل	والطيوف انهمرت لي شُرَّدا...[40]

هذا اللاوعي الدفّاق، عند الروميّ، قابله اللاوعي عند السرياليّين الذين حاولوا الانعتاق من كابوس الحرب العالميّة الأولى. وقد عزّزت هذه النزعة شخصيّة اندره بروتون André Breton رائد السرياليّة الذي درس الطبّ وتعرّف إلى مفهوم اللاوعي من وجهة نظر فرويد Freud فكشف عالم قطاع من الوجدان اللاواعي لم يكن ليعي خطورته في حياتنا من سبقونا. هكذا تبلورت مفاهيم كثيرة بفضل هذه الحركة السرياليّة: مفهوم ما بعد الواقعيّة، أهميّة الرؤيا، أسلوب الكتابة العفويّة، تحرير الذهن، حبّ الجنون مبدع الإنتاج الخيالي... وهي عناصر متجذّرة في الوجدان اللاواعي[41].

هنري دو مونترلان

غير أنّ هذا الوحيّ الدفّاق المندفع من أعالي «بلاد فارس» العتيقة حيث ترعرعت أساطير الخلْق قبل التوراة بدهر وأساطير الأوّلين، ومن أوديتها المخضوضرة وسهولها وصحاريها حيث أقامت الجنّ لها أُولمباً وهياكل من خيال رتعت فيها عبقريّات فذّة – ، لم يتوقّف عن إمداد أوروبا الصناعيّة التي حولّتها البراغماتيّة إلى قلوب من حديد بأشعة من شمس الشرق: من شمس تبريز إلى شمس طوس إلى شموس أصفهان وشيراز والريّ وبغداد ودمشق وبعلبك وقونية والقاهرة، إلى مناسك القدس ومكّة – والمدينة والنجف...

فكما أيقظت لافونتين وروترو Rotrou وكورني وراسين وديدرو وفولتير ومونتسكيو ونيتشه وغوته وفكتور هوغو ولامارتين وبول فور وأرمان رنو وموريس بارّس وفولني وروتان وأراغون أضاءت حنايا هيكل مونترلان Henry de Montherlant

(1895-1972م) كان مونترلان روائياً ومسرحياً حاول أن يمجّد النشاط الجسديّ والروحيّ في الإنسان الذي سحقته المدنيّة الغربيّة.

يعود الفضل في تعرّف مونترلان إلى أساتذة الشعر والنثر في فارس إلى المستشرق هنري ماسّه والأديب الفرنسي موريس بارّس الذي سبقه إلى ارتياد روضة الشعر الفارسيّ والذي ذكره تكراراً في كتاباته. أما المعلّمون من إيران الذين لطالما أشار إليهم فهم: المولوي، سعدي، حافظ، الخيّام، الفردوسي والجامي وسواهم من الذين سحروه بغير المألوف من معانيهم وشفافية بيانهم الأنيق. فقد أخذت بلبّه معاني التسامح والمحبّة وكل ما يمتّ بصلة إلى إنسانية الإنسان وتساميه فوق المستوى الإنسانيّ.

في رومانيا

خلال القرن التاسع عشر، توافر مسربٌ للشعر الفارسيّ صبّ في نهر الشعر الرومانيّ، حاملاً أفكاراً وأطيافاً وصوراً وصيغاً عاطفيّة من شعر عمر الخيّام وسعدي وحافظ، بوجه خاص. وقد تكوّنت إمدادات هذا المسرب من ترجمات هؤلاء الأعلام وسواهم باللغات الأوروبيّة، ولا سيما باللغة الألمانية التي كانت رائجة في بعض أقسام رومانيا وفي أوساط المثقّفين.

وقد شُغف أعلام الشعر باللّغة الرومانيّة (المشتقّة من اللاتينيّة) بهذه الأشعار الفارسيّة المترجمة عبر الألمانية بحيث نهجوا نهجها وقلّدوها، ولا سيّما في قالب الرّباعيّ منها. وبوسعنا تبيّن ذلك التأثير في شعر علم الشعر الروماني الأكبر ميخائيل إمينسْكو Mihail Eminescu، كما في شعر كوشبوك[42].

ومع القالب الشعري وخارجه تسرّبت عناصر الشعر المشار إليها، وذلك، بوجه خاص، عبر التيّار الرومنطيقي المتجلّي في شعر إمينسكو زعيمه في رومانيا ومن كباره في أوروبا، وفي شعر كوشبوك. وكانت هذه العناصر، كما أشرنا سابقاً خلال كلامنا على تأثير الشعر الفارسي في ألمانيا، قد تسرّبت إلى الأدب الألماني من ترجمات لحافظ ومولانا وسعدي وسواهم وفعلت في الفكر الألماني والشعر الألماني فعلها.

في هذا السياق، نشير باقتضاب إلى ما طبع جانباً مهمّاً من شعر إمنيسكو وهو موضوع «استشعار البعيد». وقد أسمى ذلك الناقد الروماني المعاصر إدغار بابو Edgar Papou: توسّع المجال الإنساني في توجّهه إلى فتوحات البعيد[43].

يربط «بابو» أصول هذا التوجّه بالتيّار الرومنطيقي وحده (كذا)، مشيراً إلى أنّ هذا التوجّه إلى البعيد عند شاعر رومانيا الأكبر يعود إلى الحقبة الرمنطيقية الألمانية، بل إلى الحقبة السابقة لها حيث تبيّن ظهور علوم قائمة على الفرضيات، وعودة علوم منسيّة إلى الساحة، مثل التنجيم الذي كان له تأثير كبير في هذا المجال الروحاني. فلنتذكّر ما كتبه غوته في ترجمته الذاتية شعراً وحقيقة حيث صدّرها بصفحة رائعة يقدّم فبها وصفاً دقيقاً لموقع كوكبة النجوم وصور البروج التي قارنت ولادته! وكذلك فعل شيلّر في ثلاثيّته المختصّة بوالانشتاين، إذ يربط، إلى جانب الحقيقة التاريخية، حياة بطله بتأويل مواقع الأبراج. وبذلك تتسع الدائرة الداخليّة للإنسان لتشمل، إضافة إلى محيطه الطبيعي، مجالاً بعيداً رحيباً يضمّه إلى ذاتيته المحدودة، ظاهراً. ويتجلّى ذلك بوضوح أبين في واحدة من أجمل قصائد نوفالس الموسومة أَسْترالِس (الكوكبيّة). والمسألة المحوريّة، هنا، أن شاعراً، للمرة الأولى، ينسب لذلك «البعيد الداخلي» دوراً غالباً في بروز شخصه إلى عرصة الوجود.

وهذه هي بعض أبيات نوفالس Novalis في أسترالس Astralis:

في المرحلة التي كنت ما أزال فيها مكفوفاً،
كانت النجوم تُشِعّ بملء ضوئها،
في البعيد المدهش من وجودي.
لم أكن على شيء من القرب؛
كان وجودي مقصوراً في البعيد...[44]

هذا الخيط الممدود إلى البعيد... البعيد، يُسقط حواجز المسافات الكونيّة والمكان والزمان. وهكذا، يغدو الإنسان صوت الكون بأسره. في هذا البعيد الداخلي يغيب الزمان والمكان في شخص الشاعر، من منطلق ارتباط الشاعر بأصوله في مدّ

حياته الآتية والمكان اللامتناهي فوقه. عند غوته، تجلّى ذلك في نزول فاوست إلى عالم الأمّهات، وعند نوفالس في إيثار المجال غير المحدود للّيل.

هذه الذّرة الكونيّة - كما أُسمّيها - القادرة على استحضار الكون فينا، عن طريق عالم الكواكب، هي ما عناه الشاعر بقول تبنّاه بعض الفلاسفة والعارفون:

وتزعمُ أنك جِرْمٌ صغير وفيك انطوى العالم الأكبر!

في شعر إمينسكو، وريث سلسلة العظماء المذكورين، يتجلّى هذا المفهوم واضحاً. لهذا الشاعر قصيدة طويلة تنحو منحى المعرفة السرّية السحريّة وترسم الطريق للمريدين السالكين هذه الشّعاب عنوانها:

سفر المجوسيّ إلى النجوم: Povestea magului câlâtor în stele، يزاوج فيها إمينسكو بين المعتقدات المشار إليها وبعض المعتقدات التي استقاها من الفولكلور الروماني حيث جاء: خلال عُرسي، وقعت نجمة: câ la nunta mea /a câzut o stea

يُخلق إنسان - يضيء ملاك في السماء شمعة.
ينزل إلى الأرض في (شخص) الإنسان،
لينشر من طينة وجوده أجنحة الأفكار.
النجمةُ، وإن شمعة الحياة، مرجعها السماء.
والملاك يكتب قدر الإنسان الجديد.
فإذا ماتت نفسه، نشر الملاك جناحيه،
وفي طريق عودته إلى السماء، يُطفئ نور النجمة[45].

إنّ وجود هذا البعيد الداخليّ وهو لا متناهٍ، في ذات الإنسان حيث لا يمكن للمحدوديّات الأرضية، المقيّدة تحديداً، أن تحتويه، يطرح مشكلة، فيتساءل الإنسان بلسان إمينسكو:

وإن يكن هذا عالماً ضخماً ومقتدراً، (فماذا عنّي؟)، ولذلك إذا كانت حياة هذا العالم مرتبطة بحياتي؟

هذا القلق «الوجوديّ» – إذا جاز استعمال المصطلح في هذا السياق – يتحوّل إلى يقين رائع، وفي نهاية المطاف ينطوي العالم كلّه في داخل الإنسان. وهنا، نذكّر بمقولة عارفينا: وفيك انطوى العالم الأكبر!

يقول إمينسكو، مخاطباً هذا المخلوق العجيب:
وكما أنّ الله يضمّ في حياته السماويّة
الجبال والنجوم والزمان والمكان والذرّة المخبوءة،
متماهياً مع كل موجود،
بمقدار ذلك، تكون كبيراً كبر فكرك اللامتناهي[46].

نتيجة لذلك، يكون القول بالاتحاد الشهير بين «الإنسان – و – الكلّ» الذي يرى فيه ريكاردا هوخ Ricarda Huch جوهر الرومنطيقية الألمانية.

يُعيد بابو جذور هذه النظريّة التي رفع بنيانها إمينسكو إلى الفلسفة الهنديّة التي يتحرّر بتعاليمها السالك في معاناته من حدوده الضيّقة ثم ينتقل إلى مرحلة التماهي مع هذا «الكلّ» البعيد الذي هو جزء منه. ويرى الناقد الرومانيّ أنّ هذه الصورة الرائعة لإمينسكو – صورة البعيد الضائع في الزمان والموجود، في الوقت نفسه في «قبضة» الشاعر:

في البدء، حيث لم يكن مخلوق

ولا عدم، سواء بسواء

هي اقتباس شبه حرفيّ للبيت الأول من (نشيد الخَلْق) في الريغفيدا Rigveda. كما أنه يرى لهذه النظريّة جذوراً في أمكنة عند إمينسكو، عبْر امتدادها، شرقاً وغرباً، مرحلة رؤيويّة لا نظير لها في الثقافة الغربيّة. ويضيف: إذا أدركنا ذلك، صار بوسعنا أن نفهم مكانة إمينسكو، فقد يكون أعظم شاعر لمفهوم (البعيد) أنجبته البشرية!! فقد أُعطي سلطاناً لا مثيل له لاختراق المساحات والأمكنة!!

ويتابع إدغار بابو فكرته لينتهي إلى حصاد قوامه أنّنا لو قارنّا بين إمينسكو ونوفالس شاعر (الليل)، من جهة، وبين أعظم شعراء الرؤيا من الرومنطيقيين، من جهة أخرى، مثل بايرون في طيران ما بين الأفلاك، وفكتور هوغو في رؤاه الخارقة الأخيرة - لتبيّن لنا أنّ إمينسكو لا يتقدّمه أحد في بعض اللوحات التي انطوت عليها قصائده مثل: سفر المجوسيّ بين الأفلاك والرسالة الأولى Memento mori, Hypérion. إننا، بحسب زعمه، أمام صروح من (الخيال) عظيمة أو انهيارات كونيّة تغدو بها هباءً منثوراً في خواء[47].

من الأسباب التي هيّأت لرواج الرومي، في رأي جيروم كلينتون[48]، المنعطف الذي برز في تحوّل الذوق الشعري لدى الأميركيين في العقد السادس من القرن العشرين حيث شهدت رباعيّات فيتزجرالد (للخيام) والنبيّ لجبران خليل جبران رواجاً كبيراً، ومثل ذلك الآثار الشرقية، بوجه عام، إذ إنّ الشعر الأميركي في تلك الحقبة التي اتجه خلالها إلى الموضوعية وابتعد عن حياة الشعراء الحميمة تحوّل إلى أدب خال من الروحانية. وشاهد الأمر ما كتبه روبرت بْلَي Robert Bly ضدّ هذه الوجهة التي سادت الأربعينات والخمسينات من القرن الماضي، في مقالة عنونها: منعطف خاطئ في الشعر الأميركي[49]، عام 1963م A Wrong Turning in American Poetry. منذ ذلك الوقت الذي قال فيه إنّ الشعر الأميركي غدا خالياً من الروحانية، اكتشف الشعراء الأميركيون، أو بعبارة أخرى، اكتشفوا من جديد حيواتهم الحميمة والتوجّه الاعترافي أو التوجه إلى ما يشبه السيرة الذاتية بحيث غدا هذا الاتجاه، لسنوات، الصوت الأقوى بل الغالب في الشعر الأميركي[50]. إلاّ أنّ هذا التوجّه لم يشمل القدسيّ من قطاعات الأدب. فوعي الشأن ذي البعد الإلهي لا يجد الرواج الذي يحوزه الكلام على السرطان أو ضعف المناعة Aids كموضوعين هما موضوعا الساعة. ومع ذلك شكّل الرابط مع القدسيّ The sacred، إضافة إلى البعد المفارق Transcendant dimension للوجود قطاعاً أساسياً من حياة عدد لا يستهان به من الشعراء الأميركيين المعاصرين، ومن أبرزهم ماري أوليفر Mary Oliver حائزة جائزتي بوليتزر والكتاب الوطني على مجموعتها قصائد جديدة ومختارة New and

Selected Poems. فقد وجد هؤلاء الشعراء مخرجاً لمأزقهم إذ عمدوا إلى إدخال القدسيّ في شعرهم من غير أن يذكروا الله باسمه، وذلك بإسقاط الغيبيّ في صميم الطبيعة والإيحاء به إيحاءً.

«تتحرّك ورقة، أتحرّك». هكذا يتكلّم الرّوميّ بلسان القدسيّ في الطبيعة وفينا بثقة وحميميّة، بكل بساطة. سمعنا هذه النغمة، سابقاً، يقول كلينتون، في أشعار جورج هربرت George Herbert وجون دونّ John Donne اللّذين استخدما البيان القدسيّ بارتياح. ومنذ أيام ويتمن Whitman الأميركي غاب عنّا هذا الصوت في الشعر الأميركي. يذكر كلينتون أنه شهد اللقاء الذي أنشد خلاله باركس نماذج من ترجمته شعر الرومي في مهرجان دودج الشعريّ، مرات، وفي مناسبات أخرى، كذلك. كانت القاعات ملأى بالمستمعين الذين لا يعرفون من الأدب الفارسي سوى الرومي وليسوا على اطلاع على الشعر الأميركي المعاصر. وعندما سأل بعضهم عن السبب الذي جذبهم إلى الرومي أجابوه إنه يلبّي حاجة لديهم لم يكونوا ليكتشفوها لولاه! وأنهم لم يكونوا ليدركوا أنهم كانوا يحتاجون إلى سماع مثل هذا الشعر حتى سمعوه...

ويرى كلينتون أنّ طغيان هذا التيّار الآن مردّه إلى تفتّح الوجدان الروحيّ لدى كثير من الأميركيين، في السنوات الأخيرة، ثمّ إلى الخيمياء السعيدة التي جاءت بالمترجم في الوقت المناسب. إن نجاح زبدة الرومي The Essential Rumi، في نظر صناعة النشر، هو، ببساطة، أنه مظهر من ظاهرة شاملة تمثّلت في نجاح الإنتاج الذي يغرف من معين الروحانيّة الشخصيّة. أما الشقّ الثاني من الجواب حول هذا الرواج الهائل لشعر الرومي فهو ظهور مترجم عبقريّ مثل باركس نجح حيث أخفق من سبقوه إلى ترجمة الرومي قبله بسنوات فقط وهم من شعراء أميركا البارزين، بمن فيهم روبرت بلي ومروين. لقد ورد باركس هذا الميدان فنهض بالمهمّة بصفته متصوّفاً ممارساً وشاعراً موطّد الأركان والسابق إلى استيعاب الروميّ المترجم في قلب إنتاجه الشعريّ. على أية حال، يبقى للغيب مكانه في هذه الموجة، قدر من السحر يمتنع فهمه على التحليل العقلاني. إنّ القرن التاسع عشر شهد المعجبين برباعيات

فيتزجرالد فعمّدوه باسم «فيتزعُمَر» Fitz Omar. الآن، نحن أمام جلال الدين باركس Jalaloddin Barks. مهما يكن من أمر، في عقيدتنا، إضافةً إلى رأي جيروم كلينتون، أنّ العبقريّة ليست وحياً وحسب، كما يعتقد، بل هي، كذلك، صبر طويل ومعاناة مستمرّة واعية. والدليل أنّ باركس جعل من الرومي شغله اليومي الشاغل في نقله إلى الإنكليزية - الأميركية، منذ أواسط السبعينات، وقد أصدر دزينة من الكراريس حوت ترجماته قبل أن يجمعها في زبدة الرومي The Essential Rumi انطلاقاً من ذلك، نستطيع أن نفهم، شيئاً فشيئاً، سرّ شعبيّة الرومي المتعاظمة يوماً بعد يوم في بلاد العمّ سام؛ وهو لغزٌ ظاهر ينطوي على أسباب شتّى حاولنا سبْر غور بعضها. إلا أن ذلك الغزوَ المولويّ الروميّ السّلميّ الروحيّ احتلّ قلوب الأميركيين طوعاً لا كرهاً، وهو يخطو بهم، يوماً بعد يوم، إلى السّلام، مشفوعاً بالطمأنينة الداخليّة والانعتاق من ربقة المادة والعلائق البشرية. مولانا يحمل إلى أميركا غصن الزيتون الذي استقبل به السيد المسيح رمزاً للسلام، وينصب للأميركيين معراجاً إلى السماء، ويدخل إلى بيوت الأميركيين ومخادعهم فيستسلمون للنوم المطمئن على أنغام المثنوي يهدهدهم باعثاً فيهم الأحلام من جديد.

* * *

1 - سورة النور، آية 24-35.

2 - النقّالة: مصطلح فارسيّ عربيّ الأصل يقابل الرّواة، أُطلق على حفَظة القصص والروايات ولا سيّما البطولية منها. وقد أفاد الفردوسي من هذا التراث الشفوي في «الشاهنامه».

3 - فروزانفر، قصص وتمثيلات مثنوي، تهران: انتشارات دانشكَاه تهران، 1333هـ.ش.

4 - فاطمه حيدري، «مولانا وقرآن» هفته نامه كَلستان قرآن، س4 ، ش پياپي 146 (دي ماه 80)؛ ص13-15.

5 - سيّد جعفر شهيدي، شرح مثنوي(4). تهران، شركت انتشارات علمي وفرهني، ا دوم، 1376 ص16-17.

6 - سورة الأعراف، آية 7-40. الإنجيل، متّى، 2319.

7 - شرح مثنوي (4) شهيدي، ص245.

8 - بديع الزمان فروزانفر، أحاديث مثنوي. تهران، انتشارات دانشكَاه تهران، 1334هـ، ص 38 و 128.

9 - القرآن، سورة إبراهيم، 4/14.

10- كريم زماني، شرح جامع مثنوي معنوي. تهران، انتشارات اطلاعات، اب هفتم، 1378هـ.ش؛ دفتر أول، ص339.

11- أحاديث مثنوي، ص11.

12- راجع المتن والقصّة في: شرح جامع مثنوي معنوي، 1/،1060 البيت 3721 فما بعد. وفي شرح مثنوي شهيدي، 240/4 فما بعد.

راجع، كذلك، رضا بابايي: «مولا درجشم ودل مولانا»، آينه بوهش، س11 ش 6 (بهمن واسفند 79)، ص30-37.

13- دكتر أحمد أحمدي: «تبدل حواس در مولانا وابن فارض»، مجله دانشكده ادبيات وعلوم انساني دانشكاه تهران، سال ،29 شماره 3 و ،4 بابيز وزمستان ،1370 ص10 وصفحه هاى قبل.

14- سيّد حسن أمين: «تأملي دريوند فكري مولوى وابن عربي» (بخش اول)، زبان وادب (مجله دانشكده ادبيات فارسى وزبانهاي خارجي دانشاه علامه طباطبائي)، س3 ش 11 (بهار ،79 تاريخ انتشار: اسفند 79)، ص1-30.

15- صدر الدين القونيوي الرومي، المتوفّى عام 673هـ/1275م، صوفيّ مبرّز، شافعيّ المذهب، ولد في قونية وتوفيّ بها. تتلمذ على ابن عربي زوج أمّه. إضافة إلى تراثه الصوفيّ، جرت بينه وبين نصير الدين الطوسي مكاتبات في مسائل فلسفيّة، ومن كتاباته «إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن».

16- سورة الملك، آية 67-30.

17- فكتور الكِك: مختارات من الشعر الفارسي، منقولة إلى العربيّة، الكويت، دار البابطين، 2000م.

18- كلّيات شمس، 96/5 الغزليّة رقم 2269.

19- لنا عودة إلى تفصيل هذه المسائل وتقويم شعر مولانا العربي من حيث المضمون والشكل في بحث آخر أعددناه لهذه الغاية.

20- «وقال الله: لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا»: الكتاب المقدّس، كتب الشريعة الخمسة، سفر التكوين، 26/1 ص70 من طبعة بيروت، دار المشرق، 1984م.

﴿وصوّركم فأحسن صوركم﴾: القرآن الكريم، سورة غافر64/40 و 3/64.

21- سورة التين، آية 95-4 ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾.

22- La Fontaine,Victor Hugo, Paul Fort, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Nietzsche, Goethe.

23- Rückert, Von Hammer, Sehlegel, Hartmann, Grümelschausen, Adam Olearius.

24- نقله إلى العربيّة فليكس فارس (1882-1939م) ونشره في الإسكندرية بمصر عام 1938م. كان فليكس فارس كاتباً، خطيباً وصحافياً لبنانياً من أمّ فرنسيّة. عيّن سكرتيراً لمتصرّف لبنان رستم باشا وكلّف فيما بعد بمهمة في الولايات المتحدة الأميركية من قبل الجنرال غورو. من آثاره: رسالة المنبر إلى الشرق العربي (الإسكندرية 1936م)، ومؤلفات أخرى وترجمات.

25- المريد، هنا، اسمُ فاعل من أراد، يُريد لا بالمعنى الصوفيّ، تجنّباً للالتباس.

26- أنطوان غرانجان Antoine Grandjean: «هل محبّة القريب واجبة؟» Faut-il aimer son prochain?،

في عدد خاص خارج التسلسل أصدرته مجلّة لونوفل أو برسافاتور Le Nouvel Observateur، سبتمبر/أكتوبر، 2002م بعنوان: نيتشه ضياع العالم الحديث، ص39. العبارات الموضوعة بين مزدوجين مأخوذة من مقاطع منشورة بعد موت نيتشه Fragments posthumes.

27- رنالد الن نيكلسن، مقدمه رومي وتفسير مثنوي معنوي، تهران، انتشارات دانشكاه تهران، شماره 1330، آبان 1971/1350 ص196.

28- الأصل الفارسي:

دي شيخ باچراغ همي كَشت كَردِ شهر كز ديو ملولم وانسانم آرزوست

كَفتم كه يافت مي نشوَد، كَشته ايم ما كَفت: آنكه يافت مي نشوَد، آنم آرزوست

29- Heine, Bodenstedt, Platen, Rückert.

30- (1) في:

Messers Trübner Oriental Series Sir James Redhouse,

E. H. Whinfield

E.H. Palmer: Song of the Reed

R.A. Nicholson: Selected Poems from the Diwan-i-Shams-i-Tabriz, Cambridge, 1898.

(2) راجع قوله في: تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي، ترجمة ابراهيم أمين الشواربي، القاهرة، مطبعة السعادة، 1954 ص660.

31- La comtesse de Noailles 1876-1933 أديبة فرنسيّة ولدت في باريس وخلفت مجموعات شعرية بينها: Le Coeur innombrable (القلب المتكثّر).

32- Javâd Hadîdî: De Sa'di à Aragon. Tehran: éd. Alhoda, 1999, p. 461.

33- راجع De Sa'di à Aragon، ص462-474.

34- مولانا: كلّيات شمس، ج5 ص164.

35- Maurice Barrès: Une enquête aux pays du Levant, Paris, 1923 (2 vols).

36- Une enquête aux pays du Levant , 2501.

37- نفسه، 74/2.

38- Louis Aragon: Le fou d'Elsa, p. 294.

39- جامي: هَفت أُورَنْك، ص320.

40- ديوان شمس (انتشارات جاويدان، 1364)، ص261.

41- راجع مقال محمد رضا أميني «جنبه هاى سور رئاليستي در خلاّقيت شاعرانه مولانا» في مجلة «الدراسات الأدبية»، منشورات مركز اللغة الفارسية وآدابها بالجامعة اللبنانية، العددان 5-6 من الدورة الجديدة. كذلك تراجع مقدمة د. شفيعي كدكني على كزيده غزليات شمس، ص27 وسواهما.

42- يُشار إلى أنّ ترجمة لمختارات من بعض أعلام الشعر الفارسي نشرت باللغة الرومانية في مجلّدين ضمّا أشعاراً للخيّام وسعدي وحافظ. المجلّد الأول نشر عام 1969م بعنوان «رباعيات عمر الخيّام» التي ترجمها كيوزكه بويا. أما المجلد الثاني فكان عنوانه «أجمل أشعار عمر الخيّام وسعدي وحافظ» بترجمة أتّوستارك عام 1974م.

43- Edgar Papu: Poezia lui Eminescu. Bucuresti: Editura Univers, 1979, p.47.

44- المرجع نفسه، ص48.

45- Poezia lui Eminescu, pp. 49 - 50.

46- نفسه، ص50 .

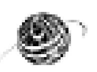
47- نفسه، ص51-52.

48- مراجعة لِـ «زبدة الرومي» في فصليّة أدبيات Edebiyat، بالإنكليزية، المجلد 9، العدد 2 (خريف 1999م).

49- وردت مقولته شاهداً في:

Donald Hill, ed.: Claims for Poetry. Ann Arbor: The Un. of Michigan Press, 1982, pp. 17 - 37.

50- انظر المقولة في مقالة: Poetry, Personality, and Death ، في الكتاب نفسه، بقلم Galway Kinnel.





الطرق الصوفية : أهداف وغايات

علي دحروج ◆

1- الطريقة: الدلالة والمفهوم

الطريق عند الصوفية هو إقامة ناموس العبودية الملازم لرحلة الإنسان الحياتية. هو الدرب الذي يسلكه بل يجب أن يسلكه ليعبر من فناء الفناء الى حضرة البقاء. إنه السلوك الذي يطبع شخصية صاحبه بطابع الإنسان المتكامل مع نفسه، الساعي أبداً إلى التكميل بغيره. إنه الخروج من وهم الغفلة وحب الزائل إلى الدخول في كنف الحقيقة وثبات الأبد. لذا يتفق الصوفية على أن غايات الطريق ونهاياته لا تصح إلا بصحة البداية[1]. كما اتفقوا على أن أكثر الموانع وأكبر العوائق إنما تنشأ من فساد الابتداء. فتصبح بدايات السلوك وتوضيح الأسس التي يقوم عليها الطريق من أهم مقاصد الصوفية، لأن البداية كلما كانت أحكم كانت النهاية أتم وأسلم[2].

والسلوك إلى الله -تعالى- عبارة عن رفع التعينات القلبية والنفسية والروحية والسرية والحقية[3]. أما سلوك الفقير الصوفي السائر في قطع مسافة النفس في المقامات والأحوال، أي في معارج مدارج رقيّه الروحي، فإما أن يكون بالترقي أو التدلي، سواء

◆ باحث من لبنان .

كان متجردا في زاوية شيخه أو سائحا، أو من أهل الأسباب الذين يسعون للرزق، ويعملون لدنياهم ويعيشون في بيوتهم. وقد كثر الحديث والجدل حول هذه المنازل التي يقطعها السائر، فهي كالمراحل للمسافر[4].

إذن فالطريق عبارة عن مراسم الله -تعالى- المشروعة التي لا رخصة فيها[5].

وفي الفتوحات المكية يقول ابن عربي (ت 683هـ): «قيل: الحال تغير الأوصاف على العبد، فإذا استحكم وثبت فهو المقام. فإن قلت : وما المقام ؟ قلنا : عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام، وغاية صاحبه أن لا مقام وهو الأدب. فإن قلت: وما الأدب؟ قلنا : وقتاً يريدون به أدب الشريعة، ووقتاً أدب الخدمة، ووقتاً أدب الحق. فأدب الشريعة الوقوف عند مراسمها وهي حدود الله. وأدب الخدمة الفناء عن رؤيتها مع المبالغة فيها برؤية مجريها. وأدب الحق أن تعرف ما لك وما له. والأديب من كان بحكم الوقت أو من عرف وقته.

فإن قلت وما الوقت؟ قلنا : ما أنت به من غير نظر إلى ماضٍ ولا إلى مستقبل. هكذا حكم أهل الطريق. فإن قلت: وما الطريق عندهم؟ قلنا : عبارة عن مراسم الحق المشروعة التي لا رخصة فيها من عزائم ورخص في أماكنها. فإن الرخص في أماكنها لا يأتيها إلا ذو عزيمة، فإن كثيراً من أهل الطريق لا يقول بالرخصة وهو غلط»[6].

ويشرح المحاسبي (ت 243هـ) مفهوم الطريق انطلاقا من ممارسة الصوفي نفسه فيقول: «فإن سألته - أي الصوفي - وجدته بصيراً بالطريق إلى الله -سبحانه وتعالى- . وإن أجاب أجابك بالوصف عن طريق قد سلكه، وعن آفات قد رفضها، وعن مكابدة قد جاهدها، وعن درجات في القرب من الله -سبحانه- بعلم قد ارتقى إليها. فدل المريدين على ابتدائه، وما عرض له من القواطع، وبأي شيء قطعها، وأنه لم يصل إلى السرور والراحة إلا بعد المكابدة والمجاهدة، لأن يتحملوا مثل ما لقي حتى يفضوا إلى الغنى والراحة والسرور»[7].

أما السهروردي (ت 632هـ) فيشرح طريق المريدين قائلاً: «المريدون وهم الذين شرط لهم الإنابة، فقال الله -تعالى-: ﴿ويهدي إليه من ينيب﴾(الشورى: 13)، فطولبوا بالاجتهاد أولاً قبل الكشوف. قال -تعالى-: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينَّهم سبلنا﴾(العنكبوت: 69) يدرّجهم الله في مدراج الكسب بأنوع الرياضيات والمجاهدات، وسهر الدياجر وظمأ الهواجر. تتأجج فيهم نيران الطلب، وتتحجب دونهم لوامع الأرب. يتقبلون في رمضاء الارادة، وينخلعون عن كل مألوف وعادة. وهي الإنابة التي شرطها الحق -سبحانه وتعالى- لهم، وجعل الهداية مقرونة بها، وهذه الهداية آنفاً هداية خاصة، لأنها هداية إليه، غير الهداية العامة التي هي الهدى إلى أمره ونهيه بمقتضى المعرفة الأولى. وهذا حال السالك المحب المريد، فكانت الإنابة عين الهداية العامة، فأثمرت هداية خاصة، واهتدوا إليه بعد أن اهتدوا له بالمكابدات، فخلصوا من مضيق العسر إلى فضاء اليسر، وبرزوا من وهج الاجتهاد إلى روح الأحوال، فسبق اجتهادهم كشوفهم، والمرادون سبق كشوفهم اجتهادهم»[8].

2- طريقة الصوفية

لقد حاولت الطرق الصوفية رسم الإطار العام الذي ينضوي تحته الجميع وصولاً إلى تحقيق مبدأ السعادة التامة وذلك من خلال الانسلاخ كلياً عن عالم الحس والمشاهدة، والتخلص من مادية الحياة، والارتقاء بالنفس والروح إلى مصافي الأنبياء، عندها يكون الإنسان قد وصل، وإذ ذاك يشعر بحقيقة إنسانيته. وفي ذلك يقول الإمام الغزالي (ت 505هـ) في المنقذ من الضلال: «ماذا يقول القائلون في طريق طهارتها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله -تعالى-، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة، استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله؟ وهذا آخرها بالإضافة إلى ما يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من أوائلها. وهي على التحقيق أول الطريقة، وما قبل ذلك كالدهليز للسالك إليه. ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشاهدات، حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد. ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال على درجات يضيق عنها نطق النطق، فلا يحاول معبِّر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه»[9].

أما الطريقة عند أهل الحقيقة في عبارة عن مراسم الله -تعالى- وأحكامه التكليفية التي لا رخصة فيها، وهي المختصة بالسالكين إلى الله -تعالى- مع قطع المنازل والترقي والمقامات[10].

وبعدما تطور مفهوم الطريق من منهج أخلاقي للنفس يدبر عملياً ضروب السلوك الفردي، نراه يصبح مجموعة من مرسم التدبير الروحي المعمول به من أجل المعاشرة في الجماعات الإخوانية الإسلامية المختلفة، إلى أن أصبحت الطريق منهجاً يدل على المعاشرة القائمة على الرعاية الإسلامية العادية، وعلى سلسلة من الوصايا الخاصة، لكي يصبح الإنسان مريداً، ويتلقى المريد البيعة أو التقليد أمام طائفة من الشهود ذوي المراتب من شيخ السجادة والمرشد والمقدم والنقيب والخليفة[11].

إن ما انتهى إليه الطريق الصوفي في أيامنا الحاضرة هو عهد بين الشيخ المريد على التوبة والاستقامة، والدخول في طريق ذكر الله دائماً، والعمل بآداب وأصول الطريقة التي يتبعها المريد، مع القيام بأوراد وأحزاب شيخ الطريقة في المواعيد والمناسبات التي يحددها له.

3- طريقة الشاذلية

المراد بالطريق هنا طريق السلوك إلى الله، وهي طريق الصوفية، ولها ظاهر وباطن. فظاهرها ما يتعلق بإصلاح الجوارح. وباطنها ما يتعلق بإصلاح العوالم الباطنية. فلأهل هذه الطريقة الخاصة كمال المعرفة والمراقبة للحق -سبحانه- في الحركات والسكنات والأنفاس واللحظات، حي يستوي سلطان الحق على القلوب، فيضمحل ما تعلقت به أو سكنت إليه من أحوال الدنيا وخطوبها[12].

والطريقة الشاذلية في حزبها تقوم على أصول خمسة هي: تقوى الله في السر والعلانية، واتباع السنة في الأقوال والأفعال، والإعراض عن الخلق في الإقبال والإدبار، والرضا عن الله -تعالى- في القليل والكثير، والرجوع إلى الله في السراء والضراء[13].

أما أركان الطريقة عندهم فهي أربعة: محبة وذكر وفكر وتسليم. وأهم هذه الأشياء هي المحبة الإلهية، لأنها قطب تدور عليه الدوائر، فمتى أحببته وذكرته، ومتى ذكرته فكرت فيه، وسلمت أمرك إليه[14].

أما الممارسة العملية الشاذلية فالطريقة عندهم محبة وصدق وحفظ أسرار الله، ولا يجوز إعطاء الطريق لمن لا يحفظها. فالفقير الصادق لا يتكلم بالحقائق على غير أهلها إلا إذا كان متمكناً من العلوم الظاهرة، خشية أن يخطئ في التعبير فيكفر دون أن يدري، ولذلك يجب عليه أن يتوب عن إعطاء الطريقة لمن لا يحفظها، فيما لو فعل ذلك، ويتوب عن التحدث بالحقائق أمام الناس[15].

4- الطريقة النقشبندية

تقوم الطريقة النقشبندية على التمسك بعقائد أهل السنة، وترك الرخص والأخذ بالعزائم، ودوام المراقبة، والإقبال على المولى، والإعراض عن زخارف الدنيا، بل وعن كل ما سوى الله، وتحضير ملكة الحضور، والخلوة في التحلي بالاستفادة والإفادة في علوم الدين، والتزيي بزي عوام المؤمنين، وإخفاء الذكر، وحفظ الأنفاس بحيث لا يخرج ولا يدخل نفس مع الغفلة عن الله الكريم، والتخلق بأخلاق النبي صاحب الخلق العظيم[16].

فخلاصة هذه الطريقة هي أن السالك يجعل عزيمة كل عمل وأحوطه كالواجب فلا يتركها بلا ضرورة ملجئة، ورخصته كالحرام لا يرتكبها ولا يقربها بلا داعية ضرورية، ويأخذ بالأحوط ولو عمل بالمذاهب الأربعة والاجتناب عن المهلكات والصفات الذميمة والتخلق بالأخلاق الحميدة[17].

أما حقيقتها فهي الحضور مع الله -تعالى- بدوام الذكر والفكر وعدم الغفلة عنه -تعالى- في جميع الأوقات، في الصلاة والتلاوة والذكر والأكل والشرب، وعند عمل صنعته، وفي الكثرة والوحدة والمحادثة والسكوت، وفي كل حركاته وسكناته ونشاطه وفتوره وغمه وسروره، بحيث لا يكون غافلاً عن الله -تعالى- في جميع حالاته، بل يكون حاضراً معه -تعالى-، ويلاحظ حضوره معه بالعكس، ويعتقد أنه لا حول ولا قوة ولا قدرة ولا قول ولا فعل إلا بالله ولا يضيع وقته بالخسران[18].

هذا والنقشبندية يشترطون للطريق شرائط لا بد منها حتى يستقيم حال المرء ويستوي باطنه مع ظاهره لئلا يعيش في ازدواجية المعنى أو أنفصام في الحقيقة. ومن هذه الشرائط:

- الاعتقاد الصحيح والتوبة الصادقة والاستحلال من أرباب الحقوق ورد المظالم واسترضاء الخصوم، والتحقق بآداب السنة في الأمور كلها، والدقة والتحقيق على العمل بأصح الشريعة، والاهتمام على المجانبة من كل المنكرات والمبتدعات، والغيرة على التباعد من الهوى والمذمومات.
- ومنها أخذ البيعة والعهد الصحيح، والإنابة الرجيحة من شيخ كامل عالم عامل واصل إلى الشهود الذاتي، إلا أنه ببركة صحبته ينال السالك منه مقصوده بحسب اعتقاده فيه، هذا إذا كان عالماً. أما إذا كان جاهلاً فلا يصلح لأن يكون أهلاً للإرشاد، كما قال العلماء: من لم يكن في إحدى يديه «قال الله» وفي يده الأخرى «قال رسول الله» فهو في ظلمة الجهل المطبق، فلا يصل إلى الحق، فكيف يكون دليلاً ومرشداً لغيره.
- ومن شرائطها العلم والحلم وحسن الخلق والتواضع ولين الجانب وما يتشعب منها، وكذا تبجيل المشايخ ولا سيما تسليم وتفويض أمر المريد السالك نفسه إلى تربية شيخه ومرشده فيما يوافق الشرع.
- ومنها مراعاة الوقوف القلبي الذي هو الركن الأعظم في هذه الطريقة في الحقيقة.
- ومنها أن يكون زي أهلها كزي عوام المؤمنين، فلا يشترط فيها التاج والطيلسان وغير ذلك من الأزياء. وليس فيها الجهر بالذكر ورفع الصوت والحركات بالرقص والتغني والغفلة، فإن الذكر بلا حضور كمضمضة عطشان. وإنما الاعتماد عندهم على تصحيح العقائد اليقينية وخلوص النية ومحافظة القلب والطوية وقتل النفس بسيف المجاهدة في العبادات كلها[19]. وانطلاقاً من هذه الشرائط وغيرها فقد بنى النقشبندية طريقهم على سلوك خاص يقوم على ستر الحال وإخفاء ما في البال، يعنون بذلك أنه يلزم على من وفقه الله -تعالى- لسلوك هذه الطريقة الخفية أن

يحتجب بحجاب يتوارى به ليكون بعيداً عن نظر الخلق، فلا يطلع في طاعته على سره أحداً إلا الله، محرماً كان أو غير محرم، حتى لا يشتهر بين الناس حاله وشأنه. وقد سئل إمام الطريقة محمد بهاء الدين شاه نقشبند عن قاعدة مبنى هذه الطريقة العلية فقال: هو أن يكون السالك فيها ظاهره مع الخلق وباطنه مع الحق[20].

5- طريق الدرقاوية

من الطرق الشاذلية التي عرفت ازدهاراً وإتساعاًفي الشمال الإفريقي وتحديداً في المغرب، وتميزت هذه الطريقة بالاستقلال عن السلطة والانتقاد لها ورفض الشرك والشعوذة. وقد بلغ الأمر بمؤسسها محمد العربي الدرقاوي أن أمر أتباعه وتلاميذه بالاكتفاء بذكر (لا إله إلا الله) جهراً في التشهد، (ومحمد رسول الله) سراً. وقد كان لها نشاط تربوي في المجتمع المغربي وحماسة دينية شديدة قاومت المستعمر الأجنبي، وتكاد تشابه هذه الطريق طريق الجزولية الشاذلية بين الأهداف والغايات والتنظيم[21].

6- طريق القادرية

ترتقي القادرية في نسبها إلى مؤسسها الأول الشيخ الإمام محي الدين عبدالقادر الجيلاني (ت 561هـ). وفي هذه الطريق يرتقي السالك في معراجه الروحي من عالم الفناء الدنيوي، في عبور متواصل لدرجات السلم الروحي.

وتقوم هذه الطريق على مجاهدة النفس لتتخلص من كدورات المادة والصفات المذمومة، ولا يتأتى ذلك إلا بقطع مألوف العادات ومخالفة النفس وبالرياضة الروحية والمحاسبة والمراقبة الدائمة. يقول الشعراني (ت 973هـ) عنهم: كانت طريقة الجيلانية القادرية التوحيد وصفاً وحكماً وحالاً. وتحقيقه الشرع ظاهراً وباطناً، ويقول للمريدين: اتبعوا ولا تبتدعوا، وأطيعوا ولا تخالفوا[22].

وقد انتظمت هذه الطريق في مجموعة من القواعد والأحكام شكلت أهم خصال هذه الطريق وهي:

ترك الحلف بالله إطلاقاً، اجتناب الكذب في الجد والهزل، وعدم إخلاف الوعد، الحذر من إيذاء الخلق ولعنهم، تحمل ظلم الخلق واجتناب الدعاء عليهم، حسن الظن بأهل القبلة والحذر من الشهادة على أحد منهم بكفر أو نفاق، كف الجوارح عن النظر إلى المعاصي والهمّ إلى شيء منها لا ظاهراً ولا باطناً. رفع المؤونة عن الخلق والاستغناء عنهم، قطع الطمع عن النفس جملة والانقطاع إلى الله، التواضع لأنه أصل كل الطاعات، فهو مخ العبادة وغاية شرف الزاهدين الناسكين[23].

7- طريق التيجانية

تتميز طريق التيجانية منذ البداية بأن مؤسسها كان يرى أن جميع الأمور صادرة عن الرسول ﷺ، فهي إذن معصومة من الخطأ والزلل ولا يمكن أن تناقش. وقد تحددت معالم هذه الطريق من خلال قول الشيخ التيجاني نفسه عندما يقول: «إن الرسول ﷺ هو الذي حدد له معالم الطريق بقوله له: إلزم الطريقة من غير خلوة ولا اعتزال عن الناس حتى تصل مقامك الذي وعدت به أنت، وأنت على مالك من غير ضيق ولا حرج ولا كثرة مجاهدة، واترك عنك جميع الأولياء»[24].

وقد سنّ التيجاني في طريقته ورداً وحزباً يقوم على الاستغفار والصلاة على رسول الله ﷺ. ومما ورد أيضاً في معالم هذه الطريق ما ذكره أحد شيوخها وهو الحاج مالك سي (ت 1922م) حيث يقول: إن الباطن إذا خالف الشريعة باطل، وأنه لا إلهام صحيحاً يأتي بما يخالف الكتاب والسنة، وأن الوحي لا مطمع فيه بعد محمد ﷺ. إن الملك لا ينزل بوحي على قلب غير نبي أصلاً، ولا بأمر إلهي جديد، فإن الشرع قد تم وتبين الفرض والواجب وغيرهما، وانقطع الأمر الإلهي بانقطاع النبوة والرسالة[25].

كذلك نبه في رسالته على المريد أن يعظم كل المشايخ المحققين لأنه واجب في حقهم عليه، وأن احترام المسلمين فرض، وأن كل من حقَّر طريقة غيره فقد حقَّر الإسلام. وربما جره ذلك إلى الكفر وهو لا يشعر، فإنه يستحل الغيبة والحقد والتفريق بين المؤمنين[26].

8- طريق المريدية

تعود نسبة هذه الطريقة أولاً إلى الشيخ محمد بمبا امباكي (ت 1927م) الملقب بخديم الرسول ﷺ. هذه الطريق كما عبر عنها أحد تلامذة الشيخ إمباكي كاتب سيرته محمد الأمين جوب (ت 1967م) بقوله: لما كملت له وراثة النبي ﷺ بإكمال الله -تعالى-، وزاده بسطة في العلوم والحكم والأنوار والأسرار، وقواه على حمل أعباء الولاية الكبرى، أمره بالصدع ودعوة الخلق إلى اللياذ به والأخذ عنه والوقوف عند أمره ونهيه[27].

فهذه الطريق تعبير عن الإخلاص الذي هو روح العمل، ونتيجة معرفة العارفين الذي به يحصل الوصول، وهو عبارة عن كون العبد خالصاً في حركاته وسكناته وعقائده وأفعاله وأقواله وأحواله كلها، ظاهراً وباطناً[28].

وقد كان لهذه الطريق وردها الخاص بها والذي يقوم على تلاوة بعض الآيات والأدعية المستوحاة من القرآن الكريم والأحاديث النبوية، ويطلب من المريد قراءة هذا الورد مرة واحدة في اليوم على الأقل مع تلاوة جزء من القرآن الكريم إن استطاع. وليست قراءة هذا الورد فريضة واجبة على المريد، بل على حسب القدرة والاستطاعة، حتى لو قرأه مع ورد آخر غيره[29].

9- طريق السنوسية

انطلاقاً من الوضع العام الذي كان يلف العالم الإسلامي في النصف الأول من القرن الثاني عشر من شعور بالضعف والفرقة المذهبية والتوجيه المنحرف وسيطرة فكرة التواكل على سلوك غالبية المسلمين، فضلاً عن عادات وتقاليد من شأنها أن تحجب رسالة الله للإنسان في حقيقتها، ووعي اجتماعي يكاد ينعدم، وعصبية طائفية طغت على روح الجماعة، وخصومات سياسية ومذهبية وعرقية، كل ذلك كان دافعاً لظهور هذه الطريق كرد فعل على هذا الواقع المتخلف سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وخلقياً ودينياً. لكن فكرة التغيير المطلوب التي استولت على منهج هذه الطريق، وراحت تطرح أفكاراً على المستوى العلائقي بين الطرق الصوفية

تمثلت بالاجتماع والالتقاء بالمريدين والأتباع، واتباع أسلوب الإقناع والتؤدة، والعمل على إشاعة روح المودة والتعاون وتجنب القسوة والعنف.

وقد تجلت طريقة السنوسية في دعوتها بوجوب الرجوع إلى القرآن والسنة وأن دلالتهما واحدة، وتقديمهما على رأي كل مجتهد، كما نعى التقليد[30].

هذه المبادئ جعلت من الطريقة السنوسية طريقة تقوم على البساطة في التعبير وقت العظة والابتعاد عن كرامات الأولياء وخوارق العادات وميزات المتقدمين والمريدين، وكأن السنوسية أرادت من هذا المنهج أن تكون طريقة إصلاحية من خلال عملها وممارستها وسلوكها لتكوين وإعداد جيل من المسلمين يتسم بالتسامح وصفاء النفس والإيمان بالله والحمية من أجل الله والوطن.

لم تنهج هذه الحركة طريق الاستسلام والتواكل، بل كانت حركة توكل وإعداد والتزام بالعبادة والسعي في الحياة معاً، فعملت على تصفية النفوس وربط الأفراد برباط روحي أخوي، وتوجيه الناس نحو أمنهم في الداخل والخارج، كما قضت على الخصومات وساعدت الفقراء وعلمت وهذبت، وضربت بشيوخها المثل في الزهد بالدنيا والتضحية في سبيل الهدف العام[31].

10- المنهج العملي للطرق الصوفية

تعتبر الأعمال الصالحة المنهج العملي لحقيقة فهم الإصلاح وتطبيقه واقعاً ملموساً. وعلى هذا المبدأ راحت كل الطرق الصوفية تسعى لتحقيق هذا الهدف وذلك من خلال المفاهيم العامة الكبرى التي رسمت معالم الطرق على اختلافها وتنوعها. وهي:

1- الشيخ المرشد أو ما يسمى بالمصطلح الصوفي الوارث المحمدي مع كل ما يحيط به من علم وهيبة ووقار وقدرة على التوجيه والإرشاد[32].

2- أخذ العهد أو البيعة وهي إتباع المريد شيخه اتباعاً مطلقاً ومعاهدته على تنفيذ وصاياه وتعاليمه بدقة وأمانه، وهي بهذا الاعتبار أشبه بالعقد الشرعي بين الشيخ ومريده[33].

3- الخلوة: وتعني حياة العزلة والانفراد والانقطاع عن الخلق لتحقيق الأمنية والوصول إلى المطلوب. وبدون الخلوة لا يمكن أن يعرف الإنسان الصوفي حقيقة التصوف[34].

4- المجاهدة: إذا كانت غاية الصوفي الوصول إلى تزكية النفس من خلال التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل، فلا يمكن تحقيق ذلك إلا من خلال المجاهدة، فهي فرض عندهم[35].

5- الزهد: وهو عندهم قطع العلاقة بين العبد والدنيا والانصراف إلى الله، وأن ما ورد من متاع الدنيا ولذّاتها إنما هي قواطع وموانع تحجب العبد عن ربه.

6- السماع: وهو عبارة عن كيفية تأدية الصوفي أذكاره وأوراده في حلقات الذكر، شعراً وقصائد وتؤدى في مجالس خاصة ويقام لها مواسم معروفة.

7- العلم: حيث إن الصوفية قسموا العلم إلى ظاهر وباطن، وميزوا بين الشريعة والحقيقة، كما فرقوا بين علماء الظاهر وعلماء الباطن لاعتقادهم أن العلم الصحيح إنما هو علم الباطن أي علم القلوب[36]، لكن بعض الفرق رأت في التأكيد على أذكارها وأورادها مدخلاً أساساً لا بد منه للعلم، فقدمت ذلك على غيره.

8- البناء العلمي للطريقة الصوفية ويتمثل في مجموعة الأوراد والأحزاب التي راحت كل فرقة تصوغ مضمون حزبها ووردها فيه، إنطلاقاً من آيات القرآن الكريم وأحاديث النبي عليه السلام، وأقوال وأدعية مأثورة عن بعض الصحابة والتابعين والصالحين، مشددة على الالتزام بالنص واللفظ عند تأدية الورد أو الحزب، سواء في أوقات الخلوة أو في أوقات الجماعة.

هذا الدور الاجتماعي الكبير الذي اضطلعت به الطرق الصوفية اليوم كان له أثره الفعال في تربية الفرد والجماعة وتنشئة الأجيال دينياً وروحياً ومسلكياً عن طريق التهذيب والتزكية والتنقية بإكسابهم أنماطاً سلوكية وقيماً دينية تتفق مع الآداب والأخلاق الإسلامية. ولا شك فإن مجموع هذه الأخلاق والمثاليات هي

الرباط الجامع بين الناس جميعاً، تنمي فيهم روح الإيثار والمودة، وتبني حياتهم على العلاقات السليمة، وتحقق لهم عوامل الإخاء والصفاء والمودة المتبادلة.

لقد حققت الطرق الصوفية لمريديها من سكينة روحية وراحة نفسية وطمأنينة بالعيش والرضا بالواقع والقناعة بالرزق، ما جعلت المجتمع يتجنب الكثير من المشكلات التي تنتج عن القلق والضيق والخوف.

❋ ❋ ❋

1 - الهروي الأنصاري، منازل السائرين، ص4.

2 - عوارف المعارف، م.س، 225/2.

3 - عبدالكريم الجيلي، شرح الإسفار عن رسالة الأنوار، ص262.

4 - فاطمة اليشرطية الحسنية، رحلة إلى الحق، ص204.

5 - ابن عربي، التعريفات، ص12.

6 - ابن عربي، الفتوحات المكية، 133/2-134.

7 - الحارث بن أسد المحاسبي، آداب النفوس، ص34.

8 - عوارف المعارف، م.س، 1971م.

9 - أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، ص139. وقارن به: محمد زاده العثماني النقشبندي، كتاب بغية الواجد في مكتوبات حضرة مولانا خالد، ص20.

10- عبدالله بن علوي بن حسن العطاس، ظهور الحقائق في بيان الطرائق، ص17.

11- لويس ماسينيون، مادة (طرق صوفية)، دائرة المعارف الإسلامية، 172-173.

12- رحلة إلى الحق، م.س، ص38.

13- الشريف محمد بن حسين بن عبدالله الحبشي، العقود اللؤلؤية في بيان طريق السادة العلوية، ص29. وقارن به: حسن جلاب، الحركة الصوفية بمراكش، ظاهرة سبعة رجال، ص89. وكذلك: عبدالقادر زكي، النفحة العلية في أوراد الشاذلية، ص191-192.

14- فاطمة اليشرطية الحسنية، نفحات الحق في الأنفاس العلية اليشرطية الشاذلية، ص103. وقارن به: رحلة إلى الحق، م.س، ص338، وكذلك: نوح حاميم كلر، أوراد الطريقة الشاذلية، ص45 وما بعدها.

15- رحلة إلى الحق، م.س، ص334.

16- كتاب جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم، م.س، ص14.

17- المصدر السابق، ص112.

18- كتاب بغية الواجد في مكتوبات مولانا خالد، م.س، ص30.

19- المصدر السابق، ص30-33، وقارن به: كتاب جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم، م.س، ص14.

20- المصدر السابق، ص35. وقارن به: كتاب جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم، م.س، ص171.

21- الحركة الصوفية بمراكش، ظاهرة سبعة رجال، م.س، ص136،89. وقارن به: عبدالله ناصح علوان، روحانية الداعية، ص105.

22- عبدالوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، (219).

23- عبدالقادر الجيلاني، فتوح الغيب، ص34،171 وما بعدها. وكتاب: الغنية لطالبي طريق الحق، 1332/3-1336.

24- سيدي علي حرازم: جوهر المعاني في فيض سيدي أبي العباس أحمد التيجاني، 431.

25- الشيخ مالك سي، كفاية الراغبين، ص55.

26- المصدر الأمين جوب، إرواء النديم، ص23.

27- المصدر السابق، ص22-23.

28- المصدر السابق، ص134، وقارن به: خديم محمد سعيد إمباكي، التصوف والطرق الصوفية في السنغال، ص85-87.

29- التصوف في مصر والمغرب، م.س، ص32-42.

30- محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطوره، ص91-110. وقارن به: عبدالحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، ص196-206.

31- عبدالقادر عيسى، حقائق عن التصوف، ص76.

32- عبدالباري الندوي، بين التصوف والحياة، ص217-220.

33- محمد أمين الكردي، تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب، ص524-525. وقارن به: حقائق عن التصوف، م.س، ص245.

34- المصدر السابق، ص114.

35- ابن الجوزي، صيد الخاطر، 621. وكتاب: تلبيس إبليس، ص395.





التسامح: الفضيلة النادرة

توماس مارتنز ◆

1 - الزمان مختلف ولكن المشاكل تتشابه

في النصف الثاني من القرن السابع عشر كتب الفيلسوف الهولندي الكبير سبينوزا إلى بني قومه مدافعا عن مبدأ الحرية الكاملة في التفكير والمعتقدات الدينية فقال:

« حيث إنه لا يمكن لأحد أن يصادر حق أحد في حرية المشاعر وإصدار الأحكام، وحيث إنه حق طبعي لكل إنسان أن يكون سيد نفسه فيما يتعلق بأفكاره- فإن هذا يستلزم أنه لا يمكن إجبار الناس الذين يتكلمون بطرق وأساليب مختلفة وأحيانا متناقضة - دون حدوث عواقب وخيمة - على ألاّ يتحدثوا إلا ومن ما تمليه عليهم السلطة العليا».

باختصار كان سبينوزا يتحدث عن أهمية التسامح كوسيلة للتعايش بسلام مع الآخرين الذين يحملون معتقدات وأفكار مخالفة لنا. ولقد تطورت قضية التسامح في الفكر السياسي الفلسفي الغربي في حقبة من التاريخ الأوروبي حين

◆ مفكر وأكاديمي هولندي، جامعة أمستردام .

كان الصراع على أشدِّه بين البروتستانت والكاثوليك لإحكام السيطرة على قلوب الشعوب الأوروبية، ومن ثم إحكام السيطرة السياسية على هذه الشعوب لتعزيز السيطرة على القلوب والأفكار. لقد كانت الحروب الدينية في أوروبا – حتى بمقاييس الدموية الأوروبية – وحشية ومدمرة للاقتصاد والمجتمع الأوروبي، إلى جانب ذلك فقد كان لهذه الحروب آثارها المدمرة على الناس العاديين الذين وجدوا أنفسهم ضحية هذه الوحشية. ولقد كان من نتائج روح التعطش للدماء التي سادت خلال حرب الثلاثين عاما التي شملت كافة أراضي الإمبراطورية الرومانية المقدسة – أَنْ قتل أكثر من ثلث السكان المدنيين، وما كان لهذه الحرب أن تنتهي إلا باتفاق أمراء أوروبا على أن يقوم كل واحد منهم باختيار الديانة الخاصة بشعبه. إلا أن سبينوزا كان يدعو إلى أن الحق في اختيار الدين والمعتقد ليس حقا مشروعا للأمراء فقط، وإنما هو حق لكل الناس. وعليه فإن فكرة التسامح قد نشأت أول ما نشأت على أساس هذه الملاحظة الدقيقة والمقنعة. وحيث إنه ليس لأي من وجهات النظر الدينية المتنافسة القدرة على إثبات الحق المطلق لما تعتقده والفساد المطلق لغيرها من وجهات النظر– فإن أفضل ما يمكن أن يقوم به أهل هذه المعتقدات المختلفة هو أن يتخلقوا بخلق التسامح، وهذه الخلة هي في حد ذاتها تذكِّي فضيلة الاعتراف بحتمية الاختلاف بين المعتقدات. ويمكن أن نضيف إلى هذه الملاحظة الأبستمولوجية ملاحظة أخرى مستلهمة من وحي الخبرة الدينية. ففي حين أنه يمكن اعتبار القضية الأولى في صالح مبدأ التسامح مبنية على أسس عقلية، فإن القضية الثانية تقوم على أسس أخلاقية. حيث إن القضية هنا تتمحور في أنه – فيما يتعلق بالأمور الدينية – لا يمكن ولا ينبغي لأحد أن يجبر أحدا على أن يعتقد دينا بعينه، لأن المعتقدات الدينية في الأساس يجب أن تقوم على القناعة والرضا، وهذا ما أكده الفيلسوف جون لوك حينما كتب يقول: «لا يمكن لأحد أن يكيف معتقداته بما يتوافق مع ما يمليه عليه شخص آخر؛ لأن قوة المعتقد وحيويته تقوم على أساس الاقتناع العقلي الداخلي». ومن ثم فإنه لا يمكن لأحد أن يجبر أحدا على اعتقاد دين معين؛ وذلك لأن الاعتقاد والإجبار مفهومان يناقض كل منهما الآخر وبذلك فهما يترافعان لا

يجتمعان. وهذا ما قاد لوك وسبينوزا بشكل مباشر إلى الوصول إلى استنتاج مهم فيما يتعلق بمسؤوليات وواجبات الحكومة المدنية. وفيما يتصل بالأمور الدينية فإن استخدام سلطة الحكومة غير مناسب ولا مبرر له. إن مهمة الحكومة المدنية تتحدد في وضع النظام العام وحماية حياة الناس وحرياتهم وممتلكاتهم، وبذلك فإن مواقفها تجاه الاختلافات الدينية يجب أن تتسم بالتسامح.

إن مبدأ التسامح يتطلب من الناس أن يتعايشوا في سلام مع من يحملون معتقدات وقيم مغايرة. إن التسامح فضيلة تعني في الأساس الاستعداد لأن نسامح؛ لأن تحمل ما لا نرغب عن سماعه وما ننزعج منه - ليس بالأمر السهل وإنما يحتاج إلى الكثير من الصبر والمران. ولعل أول رد فعل طبعي يمكن أن نلمسه هو عندما نقوم بمحاولة إقناع الآخرين بخطأ ما يفعلونه أو تغيير وجهات نظرهم حسبما نعتقده. إن رفض الاقتناع بوجهة نظرنا يجعلنا نحاول أن نتخلص من هذه المشكلة كلما تمكنا من ذلك.

وحيث إن التسامح فضيلة فإنها بطبيعة الحال صعبة المنال خصوصا في عالمنا المعاصر إذ لا أحد يبدو مؤهلا للتحدث عن هذه الفضيلة. حيث شاع مؤخرا الاتجاه نحو النظر إلى الآخرين وإلى أساليب حياتهم وقيمهم الأساسية من وجهة نظر شخصية ضيقة ومحدودة. إن أحد الأسباب التي تقف وراء غياب التسامح في حياتنا المعاصرة هو أنه يتطلب - بدرجة أساسية - اعترافا ما بعدم اليقينية الأخلاقية واتخاذ موقف الشك نحو قيمنا ووجهات نظرنا. يجب علينا أن نعتقد بإمكانية خطأ ما نؤمن به إذا كنا نريد فعلا أن نتسامح مع آراء الآخرين التي تتناقض مع وجهة نظرنا أو تؤذينا. يجب علينا أن نتقبل فكرة أن كل فرد منا له كيانه المستقل؛ وبذلك نعطيهم الفرصة لكي يرفضوا قيمنا.

ولا يخفى صعوبة أن يقوم أحدنا بتطبيق مبدأ الشك على أخص معتقداته، والسماح للآخرين بتحديها حيث يمثل هذا العمل خطرا محدقا على هوية الشخص منا. وعندما يحدث أن يُهَدِّدَ الآخرون هويتي، فإن الحل يكمن في إخضاع قيم

الآخرين لتتماشى مع قيمي. وعندما يحدث صراع حاد بين القيم فلا بد أن تكون النتيجة هي تغلُّب إحدى هذه القيم على الأخرى على كل حال. وعندما يرفض كل واحد من الطرفين أو التنازل عن رأيه فإن الحل البديل هو فتح الباب أمام القوة لكي تحدد نهاية للصراع. وفي هذه الحالة لا تبقى إلا قيمة واحدة هي الصحيحة أو على الأقل هكذا تبدو؛ لأنه عندما يكون لطرف بعينه القوة فهو بذلك لديه الحق أيضا، وعليه فمن ذا يريد التسامح عندما يكون في متناول هذا الطرف أو ذاك القوة العسكرية أو سلطة الدولة؟!

إن للتسامح من وجه آخر ضرورة ملحة والتي من الضروري أن نفهمها لكي يتسنى لنا أن نستوضح سبب غياب التسامح في عالمنا. لقد تم اختيار فضيلة التسامح - في سياق تاريخها الأوروبي - في إطار ما كان يعرف «بتفوق القيم المحايدة» للاستقلال والعقلانية الإنسانية كما تشكلتا في عصر التنوير الأوروبي. حيث يتطلب التسامح - كما يرى سبينوزا ولوك - مناخا عاما محايدا لكي تحقق فيه حرية التفكير والاعتقاد، إلا أن فكرة التسامح اختفت عندما تم استبدال القيم الدينية بعقيدة العقلانية. لقد كان التنوير بكل تأكيد حركة فكرية مهمة في تطور الفكر الأوروبي، كان رأس التنوير بمثابة حركة هدفت إلى تحرير الإنسان من تحيزاته الدينية والسياسية لكي يتسنى له اتخاذ قراراته بنفسه فيما يتعلق بِقِيَمِهِ السامية بدلا من التسليم بمجموعة من القيم الجامدة والتي درج عليها العرف بأنها قيم صالحة ومسلَّم، بها. إلا أن حركة التنوير في أوروبا ارتبطت تاريخيا بفكرة تفوق القيم اللادينية، بل كانت مرادفا لها في كثير من الأحيان، حيث ساد الاعتقاد بأن النزاع بين المقولات الدينية يمكن الآن حلها بالنظر في الحقيقة الموضوعية لعصر التنوير الذي اتسم بالنظرة المحايدة للأشياء. ويرى الفلاسفة من أمثال روسو أن الإنسان يمكن أن يرغم على أن يكون حرا، وهذه المقولة قد طبقها بالفعل بقوة الحديد والنار - بعد ذلك - الفصيل الراديكالي اليعقوبي خلال سنوات الرعب الجمهوري في الثورة الفرنسية. وبحسب هذه القراءة للتنوير فإن الأقليات الوطنية والدينية يجب أن تتكيف مع الثقافة المحايدة للغالبية في المجتمعات الغربية وتكيف أساليب حياتها بما يتوافق مع

القيم العالمية المفترضة للتنوير. ولأن المجتمعات الغربية تضمِّن هذه القيم العالمية في نظمها السياسية والقانونية، أي في حكم القانون وفي نظم الديمقراطية وحقوق الإنسان واحترام الأقليات، فإن أولئك الذين لا يتفقون مع هذه القيم هم ببساطة ليسوا متنورين، وينبغي عليهم أن يسمحوا ويرحبوا بالجهود التي تعمل على تمدينهم وتثقيفهم. وهذا - كما يراه هؤلاء - لن يسبب أي خسارة في جانبهم لأنه من البدهي أن يتم فرض هذه القيم على الذين لم يتحرروا بعد إلى أن يصبحوا أحرارا ويصيروا متمدنين حيث إن هذا يصب في صالحهم في النهاية.

على أن التنوير يمكن أن ينظر إليه على أنه عملية تقدر أهمية الأديان كطرق للحياة والتربية القيمية. وهذا التأويل الثاني والأكثر اعتدالا لتراث التنوير - يعد أكثر إقناعا ويتفق مع الرسالة الأساسية التي خرج بها المؤلفون وهو ما أسميه أنا الآن بـ«عصر التسامح». لقد عرف الفيلسوف «كانت» التنوير بأنه تحدٍّ أبدي عندما قال: إننا «لا نعيش في عصر متنور، وإنما في عصر التنوير». وعليه فإن التنوير ينبغي أن ينظر إليه على أنه غاية مهمة يجب أن نوليِّ وجوهنا شطرها جميعا. ولن يتم الوصول إلى التنوير إلا إذا تعايش الناس جميعا في دول جمهورية على أساس الكرامة والاحترام المتبادل، وعندما تكون هذه المجتمعات السياسية قد أقامت بينها وبين بعضها روابط تضمن «السلام الدائم». وحسبما يراه «كانت» فإنه من العبث أن يزعم أحد لنفسه قيم التنوير دون تجسد مبدأ العدالة الكونية كواقع مَعِيش.

وتحرير ما ذكرنا سابقا هو أنه في إطار القراءة الأولى، فإن التنوير ينظر إليه على أنه مجموعة من القضايا الصادقة في ضوئها يكون التسامح - مع وجهات النظر غير الصادقة - غير ضروري. إلا أن القراءة الثانية تجعل من التنوير حركة تشجع العمل نحو العدالة على المستوى المحلي والمستوى العالمي كذلك، والتي يكون فيها التسامح عنصرا أساسيا لا غنى عنه. وإذا كان التسامح يتطلب كمًّا هائلاً من التحلي بالسلوك الأخلاقي - فإننا بذلك لا يمكننا أن نتعامل معه كبدهية مسلَّمة، حيث إنه ليس سمة ثابتة لأي مجتمع سواء كان هذا المجتمع محليا أو إقليميا أو دوليا. ويجب على التسامح أن يدافع عن نفسه في مواجهة نزعة اللاتسامح، وهو بهذا في تحد دائم.

حيث إننا في أمس الحاجة اليوم إلى التسامح، تماما كما كان الأوروبيون بحاجة إليه في القرن السابع عشر.

2 - التسامح في السياسة الدولية

رغم حاجتنا إلى التسامح على الصعيد الدولي إلا أنه قد غاب من عالمنا اليوم بشكل واضح للعيان. ولكي نعرف سبب هذا التغييب فإنه يتوجب علينا أن نتمعن في التفسيرين الغربيين المهيمنين على العالم اليوم. هاتان النظرتان تشكلتا في مطلع التسعينات من القرن الماضي، مباشرة بعد نهاية الحرب الباردة. واحدة من هاتين النظرتين تعكس وتجسد روح التفاؤل لتلك السنين، بينما تتخذ الأخرى موقفا أكثر تشاؤمًا وتنبأ بالأخطار المحدقة. وتعكس القراءة الأولى الفهم النضالي للتنوير وتفوق وحيادية القيم التحررية، بينما تَدْفَع الأخرى بأن الأديان المختلفة والمنظورات الثقافية المختلفة للناس وتنم عن بون شاسع وصدع سحيق لا يمكن رأبه. ورغم أن هذه النظرة الأخيرة تبدو مشابهة لعصر الحروب الدينية في أوروبا، غير أنها هنا على نطاق أوسع؛ هو النطاق العالمي. إلا أن القيود السياسية والأخلاقية التي تَحَدَّثَ عنها كل من اسبينوزا ولوك غائبة في التفسير المعاصر.

وجهة النظر الأولى هي التي يدعو إليها فرانسيس فوكوياما في مقال له تحت عنوان «نهاية التاريخ»، وفيه يحاجّ المؤلف بأسلوب المنتصر وبأسلوب المزهو بنفسه بأن الصراع الأيدولوجي للحرب الباردة قد انتهى بانتصار الديموقراطية الليبرالية كصيغة وحيدة ونهائية من أشكال الحكم. وهذا النوع من الحكم، حسب رأي فوكوياما، هو الحل النهائي للسؤال الذي حير البشرية لمدة طويلة، وهذا السؤال هو: «ما هي أفضل طريقة للعيش المشترك؟» ولقد كان البحث عن إجابة لهذا السؤال هو الدافع وراء تطور التاريخ السياسي للبشرية، ولكنه الآن قد وصل إلى النهاية وهذه النهاية الإجابة عن السؤال المحير؟ وقد شهدنا بانتهاء الحرب الباردة نهاية التاريخ وانتصار الديموقراطية الليبرالية، وهذا لا يعني أن السياسة ستختفي من الوجود، ولكنه يعني أننا وصلنا إلى نهاية التطور الأيديولوجي للجنس البشري. إن الصيغة النهائية

للحكم هي تلك التي تقوم على تقبل عدد من الحريات الأساسية يتمتع بها الجميع، وهذه تقوم على أساس علاقة الاتفاق الجماعي بين الحاكمين والمحكومين. هذه هي الديموقراطية الليبرالية ولا بديل لهذه المثل السياسية؛ لأن الشيوعية والفاشية قد أثبتت عدم تقبلها كبدائل. وعلى الصعيد نفسه فإن المجتمعات السياسية التي لا تقوم على أساس ديموقراطي أو على أساس الحريات المدنية، وإنما تقوم على الانتماء الديني أو الوطني ولا يمكن أن تكون بديلا أيضا. فكل هذه البدائل قد انهزمت أمام الديموقراطية الليبرالية، وبهذا فإن الديموقراطية الليبرالية هي الصيغة النهائية والعادلة للحكم، وكل دولة من دول العالم سوف تتطور بشكل تدريجي وبشكل محتوم نحو هذا الاتجاه الحضاري. إن أسلوب المنتصر الذي كتب فيه هذا المقال والأطروحة القوية التي يتضمنها هذا المقال لم يتركا فرصة لمنهج الشك الأخلاقي. إن في قراءة فوكوياما الهيجيلية للتاريخ البشري، يتضح أن الفاعلية تتحدد بحتمية قوانين التاريخ وليس هناك حاجة بأي حال من الأحول إلى التسامح. والقراءة الثانية لمعنى انتهاء الحرب الباردة لن تكون أكثر صعوبة. إنها تلك المقولة التفسيرية للأحداث الدولية، فعندما رفضت أطروحة فوكوياما بخصوص نهاية التاريخ فقد تم استبدالها بتنبؤ ما بات يعرف بنشوء صراع الحضارات، وأنا هنا أشير إلى كتاب صموئيل هنتنجتون الذائع الصيت «صراع الحضارات». فحسبما يذهب إليه هنتنجتون فإن نهاية الحرب الباردة ليس نهاية التطور الأيديولوجي للجنس البشري، وإنما هي مرحلة انتقال من نوع معين من الصراع بين الأيديولوجيات الفاشية والشيوعية والليبرالية ... إلخ، إلى نوع آخر من الصراع يتمثل فيما يسميه هنتنجتون بالصراع بين الحضارات. وبمعنى آخر فإن نهاية المعركة الأيديولوجية بين الديموقراطية الليبرالية والشيوعية سوف يفسح الطريق أمام نوع مختلف تماما من الصراع. وهذه الأطروحة المتعلقة بالصراع القادم بين الحضارات قد ذاع صيتها حتى إنه لا يزال الواحد منا يرى نسخاً من الكتاب في كثير من محلات بيع الكتب في المطارات، ولا بد من الإشارة هنا إلى أن شهرة أي كتاب لا تعني بالضرورة حسن ذوق قراء ذلك الكتاب ولا تعني أيضا صدق أطروحة ما فيه.

يعرف هنتنجتون الحضارات بأنها عناصر تقوم بالجمع بين أنواع كثيرة من التجمعات مثل القرى والأقاليم والمجموعات العرقية والوطنية والدينية وذلك عن طريق الثقافة. وعليه فإن الثقافة هي الجامع الأسمى للبشر، وهي كذلك المستوى الأوسع للهوية الثقافية للناس والتي تميز البشر عن غيرهم من الأنواع الأخرى. إن الحضارات توجد دائما على هيئة جمعية والناس يتمايزون من شخص لآخر ليس بالدولة السياسية التي ينتمون إليها، وإنما بالحضارة التي يصدرون عنها. والحضارات الرئيسة التي يذكرها هنتنجتون هي: الغربية والكونفوشسية واليابانية والإسلامية والهندوسية والسلافية الأرثوذكسية والأمريكية اللاتينية وربما الأفريقية. وهذه الحضارات تتصارع مع بعضها بعضا بدرجة أساسية، وهذه الخلافات كما يتنبأ هنتنجتون ستسيطر على السياسة الدولية وعلى الصراعات العالمية في الأعوام القادمة.

إن هذه الأطروحة التي تقول بأهمية الحضارات قد انتقدت من زوايا عدة. وهنا يكفي أن نشير إلى أن هنتنجتون يرى الحضارات كمكونات أحادية ومتجانسة ولا يلقي بالا للاختلافات الحاصلة بين هذه الحضارات. عندما اتحدت الحضارة المسيحية الغربية في القرن السابع عشر عندما كان هناك اتجاه لهذه الحضارة أن تتصدع من الداخل إبان الحروب الدينية والتي دمرت السكان في وسط أوروبا - فإنه من السخف الاعتقاد بأن الأطراف المتحاربة كانتا تنظر إلى انتمائها إلى الحضارة المسيحية الغربية كأحد أهم محددات الهوية. وفي تاريخ أوروبة الحديث يمكن لنا أن نشير إلى الحرب العالمية الأولى كمثال تجسد فيه دعوة كل طرف فيها إلى أنه هو الذي يحمي الحضارة من الهجمة البربرية، وعلى هذا الأساس فإن مفهوم «الحضارة» الذي استخدمه هنتنجتون يعتبر محل شك وتساؤل كبيرين.

ومن وجهة نظرنا للتسامح كفضيلة نادرة، فإن أطروحة هنتنجتون تؤكد ما نذهب إليه وخصوصا إذا نظرنا أنه وبالرغم من أن هذه الأطروحة تختلف في جوانب

عديدة عن أطروحة نهاية التاريخ لفوكوياما، إلا أن مفهوم صراع الحضارات لا يفسح مجالا للتسامح أيضا. وبينما تعلن أطروحة نهاية التاريخ صدق نظرية سياسة بعينها ألا وهي الديموقراطية الليبرالية وبذلك تجعل التسامح غير ذي جدوى، فإن صراع الحضارات يؤمن باستحالة التسامح، وفي كلا التفسيرين لواقع عالمنا لا يوجد أي مجال لفضيلة التسامح. فإنه إذا كان الناس في النهاية منغلقين في إطار حضاراتهم التي تعتبر المحدد الأساسي لهويتهم - فلن يكون هؤلاء الناس قادرين على التسامي فوق هوياتهم الحضارية.

في مطلع القرن العشرين - أي في عصر القومية - تحدث «دو ميستر» حول القضية نفسها حين كتب أنه لم ير إنسانا مطلقا، وأنه خلال حياته لم ير إلا فرنسيين وألمانا ورُوسًا ... إلخ، ولكنه لم ير إنسانا ألبتة. والقضية التي كان يطرحها دو ميستر هي أن كوننا بشرا على هذا النحو لا يعني الكثير في ظل هوية الانتماء؛ لأن البشر تكون هويتهم الحقيقية عندما ينتمون إلى مجتمع سياسي قومي. وبالمثل فإن هنتنجتون يجيب على السؤال «من أنا» بالكشف عما يميزنا نحن عن الآخرين، ألا وهو الحضارة. وبذلك فهو يحرمنا القدرة على تفهم واحترام الناس الذين ينتمون إلى حضارة مختلفة. إن القيم التي تمثلها هذه الحضارات مختلفة كثيرا، حسب رأي هنتنجتون، وهي كذلك مهمة وأساسية لدرجة أنه لا يمكن لها إلا أن تتصارع ولا يمكن لها أن تتجانس أو تتصالح. إنه ببساطة لا وجود للإنسانية المشتركة، وأن التسامح كفضيلة اعترف بموجبها بنسبية القيم الثقافية ومن ثم يصبح على كل حال فضيلة مستحيلة. بل إن الدفاع عن قيمة التسامح يصبح بلا معنى لأنه يعني عدم التزامي بقيم ومبادئ حضارتي نفسها.

وعلى هذا الأساس فإنه ليس بمستغرب ألاّ يقوم هنتنجتون بإسناد أي دور جوهري للقانون الدولي أو أي من مؤسساته في الصراع القادم بين الحضارات؛ لأنه ليس ثمة وسيط بين القيم المتناقضة بالكلية سوى القوة لحسم الصراع. وبذلك يكون من السهل علينا أن نتفهم سبب ذيوع أطروحة هنتنجتون في دوائر سياسية

معينة؛ فلا حاجة للتفاوض ولا حاجة للتنازل، ولا حاجة لكل هذا ألبتة. إذا كنا نريد أن يكتب لحضارتنا البقاء والازدهار فإنه يتوجب علينا إما أن نفرضها على الآَخرين بالقوة أو أن نُبْقِيَ الآَخرين بعيدين عنا. ومما تجدر الإشارة إليه – في سياق قراءة هنتنجتون – هو أنه حيث لا يرى إلا الغربيين والمسلمين والهندوس واليابانيين، فإن قُرَّاءَ أطروحته في يومنا هذا يميلون – وبشكل متزايد – إلى رؤية الصراع بين جانبين متقابلين هما «الغرب والآخرون» ودون وجود أي بوادر تلوح في الأفق عن هدنة ممكنة.

3 - التسامح في النظام الدولي

رغم شهرة فوكوياما وهنتجتون، إلا أن التسامح له تاريخ طويل في سياق القانون الدولي، حتى ولو لم يكن قد ذكر بهذا الاسم. وإن لم يكن القانوني الهولندي المعروف جريتيوس قد أشار إلى التسامح بهذا اللفظ فإنه قد أشار إلى ما أسماه شهية الإنسان الطبعية للمجتمع، وهذا أيضا يتضمن حياة الأمم. فبينما تشكل النظام الدولي بهدف تعزيز السيطرة الأوروبية وتبرير الاستعمار، فقد كان الباعث وراء هذا النظام مصادر فوق – قومية، وفوق – حضارية. وفي عالم اليوم ليس ثمة عرف في القانون الدولي أكثر أهمية وسموا من السلام. فالأمم المتحدة أُنْشِئَتْ من أجل حفظ السلام والأمن للعالم بعد أن دخلت القوى الأوروبية أتون صراع من أجل السيطرة إبان الحرب العالمية الثانية، وعليه فإن الهدف الأول والأخير من إنشاء هيئة الأمم المتحدة هو حفظ السلام والأمن الدوليين.

منذ نشأة القانون الدولي في القرن السادس عشر تم إدراك حقيقة أنه من أن أجل أن يعم السلام، ومن أجل أن تزدهر التجارة – فإن الخلافات الداخلية بين الدول يجب ألاّ تُتَّخَذَ كذريعة للتدخل في شؤون دولة أخرى. إن حجاب السيادة قد أسدل على النظم السياسية التي تحكم الشعوب واعتبرت كل هذه الكيانات متساوية في كرامتها وحقوقها على المستوى الدولي. وهذا المبدأ الآن متضمن في المادة الثانية (البند السابع) من ميثاق الأمم المتحدة والذي ينص على ما يلي:

«ليس مما ورد في هذا الميثاق ما يُخَوِّلُ للأمم المتحدة التدخل في شؤون تقع ضمن القضاء المحلي لأي دولة أو الطلب من الأعضاء تقديم هذه القضايا لتسويتها تحت سلطة هذا الميثاق»

إن هذا التسامح في الاختلاف على المستوى الدولي تؤكده كذلك المادة الثانية البند الرابع من الميثاق والتي تحرم استخدام القوة في كل الأحوال فيما عدا تلك التي تستلزمها دواعي الدفاع عن النفس. والسؤال هنا هو إذا ما كان هذا التفسير الشامل للتسامح سيحترم كأساس لقانون الأمم وإلى أي مدى يمكن ذلك؟ إلى أي مدى يمكن أن يستمر واجب التسامح لدولة بعينها في إطار المجتمع الدولي ليشمل دولا أخرى؟ وما هي حدود واجبات الدول للتسامح وقبول مبدأ وحدة الأرض والسيادة السياسية للدول الأخرى؟ هل يجب على الدول احترام سيادة دولة بعينها في كافة الظروف؟ حتى وإن كانت حكومة هذه الدولة متورطة في أعمال الإبادة الجماعية في تلك الدولة الأخرى؟ وعندما تطلب الدول التعاون مع دول أخرى في إطار العلاقات الدولية ما هي الأمور التي يمكن أن تطلبها هذه الدولة أو تلك من الأطراف المتعاونة فيما يخص النظام الداخلي والقيم المحلية؟ وبشكل عام فإن السؤال الذي غالبا ما يطرح في هذه الأيام هو ما إذا كان بإمكاننا فعلا أن نسمو فوق التعددية الحاصلة في الدول واختلاف منظوماتها القيمية بغية الوصول إلى إجماع أكثر موضوعية أو هل يجب على هذه الاختلافات أن تنحني أمام القيم العليا للمنهج السياسي الحق والأوحد ألا وهو منهج الديموقراطية الليبرالية؟

يرى راولز في مقترحه الذي قدمه مؤخرا بعنوان «قانون الشعوب» أنه لا يمكن «للمجتمع الدولي للمجتمعات المحلية» أن يكون مجتمعا بالمعنى الحقيقي للكلمة إلا إذا لم يكن مكونا من خليط عشوائي من الكيانات السياسية التي تحكمها قيم مختلفة تماما. إن رابطة الشعوب - وهي نسخة من الأمم المتحدة - التي يقترحها يجب أن تؤسس على مبادئ مشتركة ومتفق عليها، وكذلك على التزام مشترك بالقيم التي تجسدها هذه المبادئ. وبهذا يحاول راولز أن يرسم المبادئ الرئيسة لمجتمع التسامح بين الشعوب والذي هو - علاوة على ذلك - قائم على أرضية مشتركة

وعلى إجماع مشترك أيضا. إن المطلب الأساسي لقبول المجتمعات المحلية في رابطة الشعوب التي يقترحها راولز هو استعداد هذه المجتمعات للالتزام بمجموعة من القواعد الدولية التي وافقت عليها تلك الشعوب. ويتألف مقترح راولز من ثمانية مبادئ تتضمن الاحترام المتبادل والمساواة بين الشعوب ولكن أيضا يجب احترام قائمة محددة من حقوق الإنسان ويجب مساعدة الشعوب الأخرى التي تعيش تحت ظروف غير جيدة. والاستعداد المقصود هنا يعكس بدوره استعداد الشعوب المشاركة لاحترام القانون على المستوى المحلي. واستعداد هذه الشعوب لاحترام قوانينها الداخلية يجعلهم شعوبا محترمة. وعليه فإن رابطة راولز مكونة من مجتمعات محترمة سواء كان ذلك من حيث الطبيعة الليبرالية أو من حيث الطبيعة التنظيمية كما يسميها راولز. وبذلك فإنه من قبيل العبث أن نحاول حسب رأي راولز أن نؤسس لعلاقات قانونية مع مجتمعات لا تحترم القانون بالكلية.

كثير من المعلقين المتحررين من الأحقاد القومية لا يوافقون على ما اقترحه راولز من «رابطة الشعوب» ويعتبرون هذا المقترح مفرطا في التسامح والاحتوائية. إن فضيلة التسامح تكون غير عملية عندما يتضمن الأمر مجتمعات غير متجانسة. والتنظيم الفعال للشعوب لا يمكن إلا أن يحتوي على شعوب متشابهة في العقلية وتتشارك في الالتزام بهذه القيم المتشابهة. إن فضيلة التسامح ليست قوية بما فيه الكفاية لكي تقيم مجتمعا ذا قيم مختلفة إلى حد كبير. وإن رابطة حقيقية قائمة على التعاون لا يمكن لها أن توجد حسب رأي المواطنين العالميين إلا على أساس التزام قوي بقيم ليبرالية عالمية مصوغة بقائمة شاملة لحقوق الإنسان، وعلى هذا الأساس يمكن للمجتمع الدولي أن يتكون من دول تلتزم بهذه القيم. والسبب وراء هذا الموقف الإقصائي بسيط للغاية، فالدول الليبرالية لا يمكنها أن تقبل بالمجتمعات المحترمة والتنظيمية كأعضاء لهم قيمة في هذه الرابطة دون أن يتنازلوا هم عن التزامهم بالقيم الليبرالية.

وفي هذه المناظرة نجد ثلاث رؤى متنافسة حول عضوية جمعية دولية للمجتمعات، حيث تشمل هذه الجمعية رؤية واحدة احتوائية تعكس اتفاقاً حول

المبادئ التاريخية للقانون الدولي كما ورد في ميثاق الأمم المتحدة، والأخرى إقصائية تتفق مع وجهة نظر المواطنين العالميين الليبراليين، والأخيرة هي رؤية راولز التي تسعى لتكون الأرضية الوسيطة. وأعتقد أن هناك أسباباً وجيهة تدعونا إلى اتباع رؤية راولز.

أولا فالمنظمة الاحتوائية التي لا تقوم على حد أدنى من الإجماع بين شعوب الدول والحضارات التي تمثلها لا تبدو أنها ذات جدوى؛ لأن أي مجتمع – بما في ذلك المجتمع الدولي – يجب أن يكون قائما على أساس مجموعة من القواعد المشتركة، وإلا كان ببساطة تجمعا عشوائيا للشعوب وليس مجتمعا. وحسبما يراه راولز فإن هيئة أمم متحدة ذات طابع احتوائي يعد خيارا غير مرغوب فيه كذلك بسبب أن عدم التجانس المحض يعني أن المنظمة تصبح غير مختلفة كثيرا عن منبر يجمع الدول والحضارات معا دون خلق أرضية مشتركة. وعلى هذا الأساس فإن هذه الرابطة سينقصها الاستقرار لأنها تقوم على أساس التسوية المؤقتة، وبهذا يغيب عنها ما نصبو إليه ألا وهو الإجماع التوافقي. وفي المقابل فإن النظام المفرط في الإقصاء سيكون مدخلا للنظام الدولي بشرط ارتضاء مجموعة معينة من القيم وبذلك لن يأخذ بعين الاعتبار وبشكل جدي التعددية الموجودة، بل إنه سيعتبر منظومة القيم الخاصة به هي قيم الحق. وإذا قصرنا العضوية على هذا الأساس فإن هذا سيجعل عدد الأعضاء محدودا جدا. ولنا أن نسأل أنفسنا كم من أعضاء هيئة الأمم المتحدة الآن يحققون المعايير الآتية في مقابل تلك التي يذكرها راولز للدول الليبرالية:

1- الالتزام بقائمة محددة من الحقوق الأساسية والحريات والفرص.

2- إعطاء أولوية وأهمية قصوى لهذه الحريات الأساسية وخصوصا ما يتعلق منها بدعاوى المصلحة العامة.

3- تطبيق الإجراءات التي تكفل حصول كافة المواطنين على الوسائل التي تمكنهم من الاستخدام الفعال لحرياتهم.

سنجد أن عددا محدودا جدا من الدول الأعضاء في الأمم المتحدة اليوم تنطبق عليها هذه المعايير، وربما لا يوجد من تنطبق عليه هذه المعايير على الإطلاق.

ثانيا هناك أسباب وجيهة وعملية أخرى تجعل مقترح راولز يبدو حلا توفيقيا ملائما، لأنه لو سمح لكل الدول للانخراط في منظمة الشعوب فإن هذه المنظمة لن تستطيع منع أي صراع حقيقي، ولكنها ستقوم بدور الملتقى كما ذكر آنفا بل على العكس من ذلك فسيكون هذا الملتقى بمثابة منبر يتجسد فيه هذا الصراع. وبذلك لن يكون بمقدور هذه المنظمة أن تمارس وظيفتها كمنظمة فاعلة وقادرة على بناء الجسور بين الحضارات. وإذا كان العدد الذي يمكنه المشاركة محدودا على أساس الحضارة المشتركة فإن هذه الرابطة للشعوب الليبرالية لن تكون أداة ذات جدوى في تنظيم الشؤون الدولية أو بناء الإجماع والاتفاق بين الحضارات. إن النموذج الاحتوائي لن يكون إلا انعكاسا لنموذج صراع الحضارات الذي تحدث عنه هنتنجتون، وفي المقابل فإن النموذج الإقصائي سيكون قائما على أساس فرضية فوكوياما التي تقول بأن مجموعة من القيم هي أسمى من بقية القيم. ولأن الأمور ذات الأهمية الملحة لكل المجتمعات السياسية على هذا الكوكب - بغض النظر عن قيمها - تحتاج إلى أن يتم مراعاتها ومعالجتها في ملتقى دولي، كما هو الحال في قضايا التجارة والسياحة وقانون البحار وقانون الفضاء والثورة الجينية الوراثية والتلوث على سبيل المثال لا الحصر، فإن الحاجة لمثل هذا الملتقى أو المنبر الدولي تكون ملحة بحيث يتم مناقشة الأمور المطروحة بحكم أننا نتشارك كلنا في العيش على كوكب واحد. إن الأسباب التي تدعونا إلى التنسيق والتعاون أسباب قوية تجعل من شروط القبول في هذا المنبر غير مقصورة فقط على الاشتراك في القيم نفسها فحسب. إن فكرة الرابطة المحدودة للشعوب الليبرالية سوف تحرم بشكل أو بآخر للشعوب القائمة على أساس منظومة قيم أخرى من المساواة في الاعتراف بها، إذ لن تسعى تلك الدول إلى الاتفاق والإجماع إلا على أساس من الاحترام المتبادل.

أما الاعتراض **الثالث** على رابطة محدودة للغاية للشعوب كما تراه وجهة النظر الكوزموبوليتية - فهو الاعتراض الذي يمكن ربطه مباشرة بمبدأ التسامح، حيث

إن هذا المبدأ نشأ كما رأينا في القرن السابع عشر نتيجة لإدراك أن الإجماع الديني لا يمكن فرضه بالقوة وأن المعتقدات الدينية الحقيقية هي في الأساس قائمة على القناعة الاختيارية، وعليه فإن التسامح من حيث المبدأ هو الترفع عن استخدام القهر أو العنف إذ تكون هذه الوسائل غير ذات جدوى لأنه لا يمكن لأحد أن يجبر على اعتقاد ما لأن سلطان الدولة وببساطة ليس مشروعا في هذه الحالة حيث إنه لن يؤدي في النهاية إلا إلى استخدام العنف كما حدث في القرن السابع عشر عندما ساد مناخ اللاتسامح.

إن السبب الرئيس وراء إنشاء منظمة الأمم المتحدة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية هو حفظ السلم العالمي. كما أن هدفها الأساسي هو تحرير العلاقات الدولية من خطر استخدام القوة العسكرية ولذلك جرمت الحروب العدوانية ولم يسمح باستخدام العنف دون الرجوع إلى مجلس الأمن إلا في حالة الدفاع عن النفس. ولكن ستار السيادة الذي يعمل كجدار واق ضد أي تدخل – لم يخدم هدف السلم والأمن كما ينبغي. لنفترض مع فوكوياما أن قيم الديموقراطية الليبرالية قيم سامية، فهل سيكون أداء رابطة الشعوب الليبرالية القائمة على أساس هذا الاعتقاد أفضل؟ ولنفترض وجود مثل هذه المنظمة الدولية وأنها محاطة بعالم من الدول غير الليبرالية، فكيف ستتصرف الرابطة الليبرالية هذه تجاه هذه الدول؟ ستصمها -بالطبع- بأنها غير شرعية وتحرمها من العضوية، لأن الشرعية، كما تراها هذه المنظمة، لا يمكن لها أن تكتسب إلا على أساس الإجراءات الديموقراطية الليبرالية. وهذا الموقف سيكون غير متسامح ولا يمكن الدفاع عنه لأسباب عدة. أولا أنه ليس صحيحا أن صيغ الديموقراطية الغربية تعتبر شرطا مطلقا للشرعية؛ لأننا رأينا أنظمة عدة شرعية في نظر مواطنيها ولكنها غير شرعية في نظر المعايير الليبرالية، ومن الأمثلة على ذلك نذكر نظام هتلر في ألمانيا النازية في عام 1938م أو حكومة كازانستان، وهو المثال الافتراضي الشهير الذي أورده راولز عن مجتمع محترم بشكل كبير.

ثانيا من الناحية الفلسفية فإن المعادلة بين الديموقراطية الشكلية من جانب والشرعية من جانب آخر تعتبر مشكوكاً فيها أيضا؛ لأنه من الصعب – إن لم يكن

من المستحيل – إثبات مصداقية مجموعة من القيم سواء كانت هذه القيم دينية أم سياسية. وليس ثمة تبرير ميتافيزيقي لأي مجموعة من هذه القيم، كما أن نشوة فوكوياما حول نهاية التاريخ ليست دليلا على مصداقية المقولة نفسها. ولقد أشار راولز إلى هذا عندما دافع، في كتابات لاحقة، عن الصيغة الشكلية والمتواضعة لليبرالية السياسية بدلا من الليبرالية الشمولية لنظرية العدالة. إن أهمية الديموقراطية لا يمكن أن نرسخها إلا إذا اتبعنا منهج الانتقال من القاعدة إلى القمة، وليس العكس.

أما السبب **الثالث** – وهو الأمر الأكثر أهمية – فيتعلق بحقيقة أن رابطة ليبرالية محدودة سوف تتقبل وجود مجتمعات غير ليبرالية وغير شرعية فقط لاعتبار أنه ينقصها السبل المناسبة لتحريك إصلاح داخلي في هذه المجتمعات غير الليبرالية. حيث إنه لن يطول الوقت قبل أن تقوم هذه الرابطة بفرض قيمها الخاصة على هذه المجتمعات ولن يمنعها من استخدام القوة باتجاه المجتمعات الأخرى إلا لأسباب منطقية وليس السبب المبدئي الذي يقول: إن وحدة التراب والسيادة السياسية لمجتمع آخر والقيم التي يمثلها هذا المجتمع هي في حد ذاتها قيمة أساسية قائمة بنفسها. وهذا بدوره يقود في النهاية إلى أن: ترفض رابطة الشعوب الليبرالية فكرة التسامح كأهم قيمة عند التعامل مع تنوع كبير من القيم، وهذا من جهته قد يؤدي إلى النقيض وهو التدخل، ولكن حبذا أن يكون هذا التدخل بالوسائل السلمية لفرض القيم الليبرالية. إن الفصيل الأقوى في تيار المواطنين العالميين أو الكوزموبوليتانتيين يميل إلى إنكار أن هذا هو لعلها الحلّ، ويحاججون بأن التدخل لدعم الليبرالية قد يكون غير فعال أو له آثار سلبية ولكن الأسباب وراء ترددهم هذا هي أسباب منطقية ليس إلا. وحسب تراث الحرب العادلة فإن التدخل (العسكري) يكون مبررا فقط إذا كان لتصحيح خطأ ما، والدعاية لقيم معينة لا ينظر إليه «كقضية عادلة». وحقيقة أن بعضنا مقتنع بمصداقية قيمهم الدينية والسياسية لا يعطي غطاء شرعيا لاستخدام العنف، فالطرق السلمية هي دائما المفضلة واللجوء إلى العنف يجب أن يكون هو آخر العلاج. وبرغم ما تراه هذه النظرة المحدودة جدا

لرابطة الشعوب، فإن فكرة التسامح تغيب ضرورة وذلك نظرا لأن مفهوم العالم الكوني حتما يضم تعددية في القيم، وأن هذه التعددية يجب أن يتم تقبلها. وإذا ما فقدت فكرة التسامح وسمة الفضيلة التي تتطلبها جاذبيتها - فإن الفكرة النقيضة التي تقول: إن الاختلافات تحتاج إلى استخدام أسلوب القوة لحلها تصبح أكثر استحسانا وتصبح الرغبة للجوء إليها أكثر قوة. ولو اقتنع الناس أن قيمهم الدينية والسياسية هي أكثر تفوقا من قيم الآخرين، وفقدوا تبعا لذلك الاستعداد للعيش مع الاختلافات، فإنهم ولا شك سيتقبلون إمكانية أن يتم فرض قيمهم على الآخرين بالقوة، حيث إن مشكلة البحث عن مخرج «القضية العادلة» للجوء إلى القوة تكون قد حلت، وبهذا فإن بداية الحرب التي تهدف إلى فرض «الحقيقة» على الآخرين المبتدعة والزنادقة والذين يرفضون الإذعان لها باقتناع منهم لن يكون بعيدا.

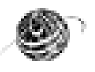
ومن المفيد أن نعرف أن المواطنين العالميين أو الكوزموبوليتانتيين لا ينظرون إلى قيمهم الليبرالية على أنها متفوقة على القيم الأخرى فحسب، وإنما يعتقدون كذلك أن هذه القيم يمكن أن تفرض على الآخرين. وبهذا يكون التسامح مرتبطا بعدم اليقينية الأخلاقية وبالقيود الأخلاقية بحيث يكون لدينا الشك بأن قيمنا بما في ذلك أقوى معتقداتنا قد تكون خاطئة. وإذا ما التفتنا قليلا إلى الوراء لنرى فظاعة الوضع الذي خلفته الحروب الدينية والتي كانت تعتبر فكرة التسامح الحل الناجع لها فإن تذكر ذلك الوضع قد يكون درسا مفيدا لنا جميعا.

لقد كانت الطوائف الدينية في تلك الأيام تؤمن بتفوق وسمو عقائدها الدينية حتى إنهم لم يتخيلوا أن أصحاب العقائد الأخرى لن يستفيدوا من حيث المبدأ إذا ما تم تحويلهم عن عقائدهم حتى ولو الحاجة إلى استخدام القوة لتحقيق ذلك.

وإذا ما أخذنا في الاعتبار الحروب الدينية، فإنه يصبح جليا أن التيار المتشدد من وجهة نظر الكوزموبوليتانتيين أو المواطنين العالميين للعلاقات الدولية أو أي وجهة نظر أخرى ذات معتقدات قوية فإن هذا يشكل خطرا كبيرا. وأن النظرة المعتدلة التي

يدافع عنها راولز في مقترحه «قانون الشعوب» لا تتفق فقط مع فكرة التسامح التي طورها لوك وسبينوزا ولكنها كذلك تتفق أكثر مع السبب الجوهري الذي كان وراء إنشاء المنظمة الاحتوائية المسماة بهيئة الأمم المتحدة عام 1945م، ألا وهو منع الحروب. وبينما تعاني الأمم المتحدة في الوقت الراهن من هذه الاحتوائية والشمولية والتي تشكل عائقا أمام الوصول إلى إجماع - فإن رابطة الشعوب الليبرالية كما يقترحها بعض الكوزموبوليتانتيين بكل تأكيد منظمة إقصائية إلى حد بعيد. وكونهم إقصائيين إلى هذا الحد فهم يقومون بتزييف قيمة التسامح. لقد قام الفيلسوف «كانت» بتطوير مفهومه للتسامح على خُطاً متقاربة من مفهوم حق الاعتراض الذي تملكه العقلية الأخلاقية في وجه الحرب. «لا مكان للحرب»، حتى وإن كان الليبراليون مقتنعين تمام الاقتناع أن الشعوب الأخرى ومجتمعاتها لها وجهات نظر مختلفة بدرجة كبيرة حول ما تتطلبه الشرعية وما هي صفات المجتمع الصالح؟ وإذا كان الناس يريدون أن يعيشوا في سلام فإن التسامح هو ما نحن في أمس الحاجة إليه. لقد استوعب راولز أكثر من أيٍّ أحد من أتباعه الكوزموبولتانتيين هذه الرسالة الكانتية المهمة جدا.

* * *





إشكالية التسامح

عاطف علبي ◆

إذا ما أخذنا بالمنطق التاريخي وكذلك الشكلي وأيضاً الجدلي وحتى البداهة والحس السليم، يتضح لنا أن التسامح يأتي عن اللا تسامح أو التعصب. لذلك لابد قبل تناول الإشكالية هنا من تحديد اللاتسامح أو التعصب ومن ثم التسامح.

بناء عليه ما هو اللاتسامح أو التعصب؟ ولو بشكل موجز؛ ثم ما هو التسامح؟ وبشكل موجز أيضا؛ وذلك من أجل التركيز على الإشكالية في المو ضوع فيما بعد.

ما هو اللاتسامح أو التعصب؟

إن كلمة «اللاتسامح» تتضمن التوق الوحشي الذي يدفع إلى الكره وملاحقة من هم على خطأ أو على ضلال. وهنا يفترض التفريق بين اللاتسامح الديني واللاتسامح المدني. فاللاتسامح الديني يقوم على رؤية الخطأ في كل ديانة غير التي نعتنق، والجهر بذلك من عل، دون التوقف أمام الإرهاب واحترام الإنسان ولدرجة التضحية بالذات. أما اللاتسامح المدني فيقوم على المقاطعة والملاحقة بكل الوسائل العنفية لمن لهم رؤيا وتفكير عن الله وعبادته يختلف عما لدينا[1].

◆ باحث من لبنان .

نحن هنا تجاه اللاتسامح الديني. ويبدو لنا أن هذا التفريق بين اللاتسامح الديني واللاتسامح المدني ماهو إلا شكل من أشكال التعبير عن اللاتسامح النظري واللاتسامح التطبيقي العملي. ومن المعروف أن بين النظرية والتطبيق توجد الهوةالتي تؤدي إلى الممارسة المتناقضة مع النظري في كثير من الأحيان إن لم يكن معظمها، فكيف الأمر بالنسبة للتطابق هنا؟ لذلك بالإمكان القول بأن اللاتسامح المدني هو مرتبط في ذهن من يأخذ به باللاتسامح الديني، على غرار ما يرى بوسيه – Bossuet بالنسبة للتسامح.

هذا التعريف، المقتصر على التعصب أواللاتسامح الديني، مستوحى، على مايبدو لنا، من الظروف التي امتزج فيها الدين بالدولة، وبالحرف الواحدعلى لسان روبير جولي Robert Joly : «لأن المسيحية كانت في السلطة وامتزجت في الدولة أصبحت هذه الأخيرة توتوليتارية ولاحقت واضطهدت كل من شذ عن العقيدة الرسمية»[2] بمعنى آخر إن الدولة كانت غير متسامحة أو لامتسامحة وحتى متعصبة.

هذا كما يبدو لنا أن روبير جولي في توطئته لكتاب المؤتمر الذي انعقد في مونس – Mons – بلجيكا في العام 1982م، قد اعتمد مفاهيم المحبة والإحسان والرحمة والرأفة والبر في الدين المسيحي، بحيث يصبح: «أول واجب لإحسان المسيحي هو أن يجنب مثيله الإنسان جهنم، حتى بالرغم عنه. ولذلك إذا لم تعط محاولة الإقناع النتيجة المرجوة، يصبح العنف أخلاقيا أمرا ضروريا»[3]. ومن ثم فاللاتسامح أو التعصب هو النتيجة الحتمية للإحسان وحتى المحبة. وحتى فيما بعد يغدو التبشير بالتسامح بمثابة النتيجة الحتمية للاتسامح. فالواقع أن العبارتين على علاقة جدلية فيما بينهما وسوف يتضح ذلك فيما بعد.

ومن أبرز من حارب التعصب أو اللاتسامح ودافع عن التسامح في القرنين السابع عشر والثامن عشر هو الفيلسوف الفرنسي الشهير فولتير – Voltaire (1694-1778م) الذي نعرض أهم جهوده في مقارعة التعصب أو اللاتسامح (كتمهيد لتعريفه له)، لاسيما الديني منه، حيث حمل على الخرافات وهاجم الكنيسة الكاثوليكية حينما أضحى التعصب والاضطهاد فضيحة في بلاده (فضيحة

تعذيب جان كالاس – Jean Callas في كتابه «دراسة حول التسامح Traité sur la Tolérance»). وذلك بأسلوب السخرية المشهور به وكذلك الهجاء. وقد كتب بهذا الصدد كتابا بعنوان «مقبرة التعصب» في عام 1736م ونشره في عام 1767م.

هذا ويقول فولتير في القاموس الفلسفي: «إن التعصب هوس ديني فظيع، مرض معد يصيب العقل كالجدري، وهؤلاء المتعصبون قضاة ذوو أعصاب باردة يحكمون بإعدام الأبرياء، الذين لم يفكروا بنفس طريقتهم. ولا يوجد علاج لهذا الداء المعدي إلا الروح الفلسفية، التي بانتشارها شيئاً فشيئاً تتهذب أخلاق البشر وتتحاشى التطرف، وليس الدين وليس القوانين بكافيين لمكافحة هذا الطاعون»[4].

ثم يضيف: «إن الروح الفلسفية تضفي على النفس السكينة. أما التعصب فعلى العكس من ذلك ضد السكينة. والتسامح هو قوام الإنسانية لأننا كلنا خطاؤون وهذا أول قانون للطبيعة.... الشقاق هو أكبر شر يصيب الجنس البشري والتسامح دواؤه»[5]. نلاحظ هنا كما سلف الارتباط المباشر بين الداء – التعصب أو اللاتسامح والدواء أو العلاج – التساهل أو التسامح.

هذا وقد صاغ الفيلسوف الألماني لسنغ – Lessing (1729-1781م) في مسرحيته «ناتان الحكيم» (1779م) بشكل أدبي فكرة التسامح بين الأديان، وذلك عن طريق العمل الصالح وليس بالتعصب الأحمق. وصار هذا العمل مثلا يضرب بالتسامح[6].

ما هو التسامح؟

إن كلمة تسامح هي باللاتينية tolerentia وبالفرنسية tolerance و بالإنكليزية toleration، وهي تعني لغويا التساهل، وعند علماء اللاهوت تعني الصفح عن مخالفة المرء لتعاليم الدين[7].

ومن معاني التساهل (وهو التسامح بتعبيرنا): «أنه سلوك شخص يتحمل دون اعتراض أي هجوم على حقوقه في الوقت الذي يمكنه فيه تجنب هذه الإساءة. ويعني استعداد المرء لأن يترك للآخر حرية التعبير عن رأيه ولو مخالفا ولو خطأ»[8].

أما أديب إسحاق فيرى فيما نسميه التساهل وهو التسامح أنه: «رضا المرء برأيه واعتقاد الصحة فيه واحترامه لرأي الغير كأنه ما كان رجوعا إلى معاملة الناس بما يريد أن يعاملوه. فهو على يقينه الصواب لما يراه لايقطع بلزوم الخطأ في رأي سواه، وعلى رغبته في تطرق رأيه للأذهان، لايمنع الناس من إظهار ما يعتقدون»[9].

فهذا التعريف لأديب إسحاق أكثر تفصيلا من تعريف حسن حنفي الآنف الذكر، ومن ثم فالتعريفان يتمتم أحدهما للآخر.

وبهذه المناسبة فالإمام الشافعي يقول : «رأيي صواب يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب». وهذا منتهى التسامح ورفض مطلق للتعصب. ومعلوم أن الشافعي عاش في القرن الثاني للهجرة، أي قبل 1300 سنة. وبذلك يتجلى االتسامح في الفقه الإسلامي قبل الأخذ به دينياً ومدنياً في القرن السادس عشر على أثر الحروب الدينية المسيحية.

أما قاموس لاروس الموسوعي فيرى أن التسامح هو موقف من يقبل لدى الآخرين وجود طرق تفكير وطرق حياة مختلفة عما لديه هو. ومن هنا فهو موقف من يتحمل نتائج العوامل الخارجية عليه، لاسيما العدائي والمضر به منها. وبذلك يصبح مبدأ التسامح مبدأ توافقيا، ويكون الغرض منه ليس الأخذ بالممنوعات ولكن الوصول إلى التوافقات. هذا وفي الدين التسامح هو احترام حرية التعبير والانفتاح الفكري تجاه الذين يمارسون ديانات وعقائد مختلفة عما نمارس[10].

وهنا بالنسبة لما سلف من تعريفات فالجدبد هو فكرة التوافق.

في هذا المجال لابد من الأخذ بهذه الكلمة – التسامح – في الإطار الفلسفي وكذلك التاريخي – الجغرافي للإجابة على: متى ظهر التسامح؟ ولماذا وأين وكيف؟ حيث تبرز تعريفات تتماشى والتطور الذي انتاب الدين والفلسفة على مر العصور نتيجة التحولات الحضارية المختلفة.

فهناك تعريف للتسامح في التاريخ أقدم من تعريف لاروس الذي عرضنا (مقرونا بتعريفي حسن حنفي وأديب إسحاق وأيضا بتعريف الإمام الشافعي)

يتماشى مع ظهور الكلمة في القرن السادس عشر إثر الحروب الدينية حتى الأخذ بها في القرن التاسع عشر مع الفكر الحر، وبالمعنى المعاصر (التسامح مع الزواج الحر والبورنوغرافيا والمخدرات...إلخ). ذلك أن الدعوة إلى التسامح تأتت عن أزمة الإصلاح وفي غمرة الحروب الدينية. وبالتالي «فالتمسك بالتسامح هو منذ القرن السادس عشر على علاقة عكسية بالتمسك بالمعتقدات في الموقف الديني»[11].

هذا التعريف الذي بدأ دينيا وانتهى، إن جاز التعبير، مدنيا يتلخص بالنسبة للدين «في كون الدولة هي صاحبة السلطة في المجال الديني، إنما النظام العام يفيد من السماح لكل المعتقدات بالتعبير الحر عن ذاتها»[12].

بناء عليه فالمناداة بالتسامح هي لمصلحة الدولة والمجتمع المدني، ومن ثم نحن هنا تجاه ما يمكن تسميته بالتسامح السياسي.

هذا بالإضافة إلى ما ورد في هذا المجال للأخذ بالدين مرتبطا بالدولة، وحيث ليس النفع للنظام العام المنبثق عن الدولة من ذلك، بل هو الواجب على الدولة القيام به، نتيجة لما ورد لدى حسن حنفي: «أن سلطان الحكومة لايستطيع أن يؤثر في معتقدات الإنسان الدينية، وأن الرضوخ للحكومة في هذا الأمر لاينتج إلا اعترافات يحدوها الرياء والكذب. إنه لينبغي إفساح المجال لكل مذهب وأن من واجب الحكومة المدنية أن تحقق سعادة الأفراد جميعا، سواء من كانت معتقداته صحيحة ومن كانت معتقداته سقيمة. إن الله –سبحانه– ليبين لنا رغبته في أن يعبده الناس بوسائل شتى وإننا نستطيع الوصول إليه من ألف سبيل[13] (منها عبادة الله في الطبيعة، في الحديقة، كما لدى طاغور في مجموعته الشعرية الجنينة – ع.ع.)، وفي ذلك توسع بالنسبة لما ورد لدى «لالند»، مع ربط للمدني بالديني معمق في جذوره الدينية والمدنية. وذلك باعتبار أن جهودا عديدة قد بذلت من أجل إرساء مبدأ التسامح، وذلك منذ صدور مراسيم التسامح الرومانية للمسيحيين سنة 311-313م، ثم التسامح بين المسيحيين وفرقهم المختلفة. ومن الصدف الغريبة أن يكون رجل غير مسيحي هو الذي علم الطوائف المسيحية كيف تتسامح بعضها مع بعض. إن ذلك

الرجل هو تمستيوس[14] الذي وجه خطابا إلى الإمبراطور «فالنس» حضه فيه على إلغاء المراسيم التي أصدرها لاضطهاد مخالفيه من المسيحيين[15]. وقد شرح له ما أوردنا من تعريف يدل على واجب الحكومة في الموضوع مبينا تخطي الرياء والكذب وطارحا شفافية دينية بالنسبة لله.

يبدو لنا أن هذا يعود إلى المستوى الرفيع الذي وصلت إليه الوثنية وحضارتها وإلى الحس المدني لدى تمستيوس و رؤياه السياسية وقبوله بالدولة الديمقراطية. وذلك لأنه أيام كونستنتان[16]، الذي اعتنق المسيحية سيفرض الدين المسيحي ويعود عدم التسامح تجاه كل من ليس بمسيحي. ذلك أن كونستنتان كان قد رأى الضعف الذي دب في الإمبراطرية ورأى تفاني هؤلاء المسيحيين في معتقدهم، رغم رميهم إلى السباع، فرأى في توحيد الإمبراطورية تحت راية الدين المسيحي وسيلة لتماسكها وشد لحمتها. فكما نرى فالتسامح وعدمه رهن بالظروف التاريخية وليس هو مجرد مبدأ أخلاقي فقط.

بعد ذلك نعود لتعريف «لالند» حيث «التسامح هو موقف فكري، أو قاعدة سلوك لشخص ما، تتلخص في أن يترك لكل إنسان حرية التعبير عن آرائه، في الوقت الذي لايوافق عليها ولايشارك فيها؛ لذلك فحرية الفكر هي واجب التسامح»[17].

هذا بالإضافة للتحديد العصري للتسامح القائل: «بعدم التخلي عن القناعات الذاتية، أو الامتناع عن الجهر بها، والدفاع عنها، أو نشرها، إنما الامتناع في ذلك عن كل الوسائل العنيفة والتعسفية والمضرة وطرح الآراء دون العمل على فرضها»[18]. هذا بالإضافة أحيانا إلى «الاحترام اللطيف لمعتقدات الآخرين، كونها تعتبر إغناء للحقيقة الكاملة»[19].

فكما نرى فهذا التعريف الديني والمدني والعلماني، إلى حد ما، والأخلاقي للالند، والذي عرضناه، يعتبر أكثرتفصيلا «أفقيا وعاموديا»، إن جاز التعبير، بالنسبة للتعريف السابق للقاموس الموسوعي لاروس (وغيره) الأكثر تكثيفا في مرماه. كما أنه يذكرنا بفكرة بوسيه Bossuet[20] في كون التسامح المدني مرتبطاً بذهن من

يتمسك به بالتسامح الديني، وحيث نتذكر أيضا كتاب «ف. بويسون» F. Buisson المرتكز الديني للأخلاق العلمانية (Fichbachem 1917)[21].

ونضيف إلى ذلك أن التسامح هو من أهم القيم التي يتطلبها التاريخ الحديث. ففي عالم يتجه إلى الوحدة، فإن تلاقي المتنوعات يمكن أن يكون قتالا إذا لم تتآلف بغرض الإغتناء المتبادل للخلافات فيما بينها. فالتسامح بناء على ذلك، وبمنتهى الإيجاز، الاعتراف بالآخر والتعايش معه والتقدير له والقبول به ومحاولة التبادل الخلاق معه[22].

وهذا يذكرنا بطرح حوار الثقافات الذي تنادي به الفرنكوفونية وبنداء البابا يوحنا بولس الثاني أيضا والقائل بحوار الثقافات من أجل حضارة السلام. كما أن التسامح متجذر في التاريخ بعمق تجذره في ضمير الإنسانية. وقد عرف الانتكاسات والتراجعات (من جراء اللاتسامح) التي لم تُعقه عن شق طريقه عبر العصور. إنما في إطارالنسبية، حسبما نرى، وذلك لأن جدلية العلاقة بين التسامح واللاتسامح تاريخيا تدعو إلى الانطلاق من اللاتسامح للوصول إلى التسامح. وكذلك من التسامح نصل إلى نسبية الأخذ به من جراء التوق المزدوج للبشرية إلى الأمان والحرية، الأمر الذي يعيدنا إلى اللاتسامح ولو النسبي، وربما، حسب الظروف التاريخية، إلى اللاتسامح. ولنتذكر هنا قول «ديدرو» بالنسبة لذلك «وميرابو» أيضا: «المتسامح طالما هو ضعيف من المحتمل جدا أن يصبح غير متسامح إذا ما تزايدت قوته» (ميرابو)[23]، «التسامح هو نظام المقهور الذي يتركه عندما يغدو قويا، لدرجة أن يصبح لامتسامحا» (ديدرو)[24].

فكل شيء في الوجود هو خاضع لقانون النسبية، سواء أكان ذلك في الطبيعة أم في المجتمع، وسواء أكان الأمر يتعلق بالتركيب التحتي أو التركيب الفوقي للمجتمع.

إشكالية التسامح

الواقع أن التسامح، أيًّا كان، دينيا أو مدنيا أو علمانيا، هو ضروري، بل حتى واجب لابد من الأخذ به، في الظروف التي نعيش، سواء أكان ذلك على المستوى

المحلي الوطني أو الإقليمي أو القاري وحتى العالمي، لاسيما ونحن في إطار عملية العولمة، وحتى على عتبتها في العالم الثالث.

فالمعنى الذي تلتبس به كلمة التسامح، لابد من الأخذ به في عالم اليوم – عالم العولمة، كيما تسوده العدالة وحتى الإيثار إذا أمكن، بمعنى أن يصبح ليس مجرد مبدأ فلسفي (رغم نسبية هذا القول) ثم حقوقي، بل حتى، وهو بنظرنا الأهم، مبدأ أخلاقي (فضيلة ولو صغيرة كما سوف نرى) يتحلى به البشرفي كل مكان وزمان، إن جاز التعبير، فيما بينهم ومع من لايتفقون معهم في أي موضوع كان. فالأرض كبيرة ولامجال، إذا ما سادت الأخلاق (والفضائل من تسامح ومحبة واحترام...إلخ) ألاَّ يتسامح البشر عليها، لأسباب، غالبا ما تكون اقتصادية، وأمامهم الكواكب السابحة في الفضاء، إذا لم تعد تكفيهم الأرض، بالرغم من عدم صحة ذلك علميا.

نقول ذلك بالإضافة إلى كون كنه الإنسان هو الحرية. والتسامح والحرية توأمان، يميزانه عن الحيوان. فنظرية الحرية هي نظرية التسامح ومبدأ التسامح هو مبدأ الحرية.

هذا في حين أن الموسوعة الفلسفية لبول إدوردز[25] ترى ضرورة تمييز التسامح عن الحرية، وذلك لافتراض وجود شيء غير مرغوب فيه ومزعج وحتى ضار في التسامح. هذا في حين أن نظرية الحرية لاتحتمل النقد، كما يقولون، وحتى النظرة الأخلاقية وغير ذلك. فالمتسامح يدين ومع ذلك يتسامح. وليس في ذلك خلاف، ماخلا التمييز المشار إليه في التعريفات السابقة (لاروس، لالند وغيرهما). إنما الجديد هنا، هو الإشارة إلى التمييز بين التسامح واللامبالاة. هذه اللامبالاة التي تعتبر من الأمور السيئة، لاسيما بالنسبة للمتدينين المؤمنين.

كما تنبغي الإشارة هنا إلى أن موضوع التسامح مقترنا بالحرية في إطار الديمقراطية (الضامن للحرية والتسامح) يفترض أننا تجاه دول ليبرالية وليس دولاً توتوليتارية. هذه الدول الديمقراطية الليبرالية أدى بها الحفاظ على نظامها السياسي

إلى وضع حدود للتسامح والحرية تجاه الحركات الفاشية في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية وغيرها.

وهنا بإمكاننا، عبر الدولة، أن نمنع شخصا ما من التعبير عما يعتقد به، لكن ليس بمقدورنا أن نمنعه من التفكير به. إذ عندها يجب إلغاء الفكر بحد ذاته وإضعاف الدولة بذلك، فليس هناك من ذكاء دون حرية المحاكمة، وليس هناك مجتمع مزدهر من دون العقل. لذلك فعلى الدولة التوتوليتارية القبول بالغباء أو بالتفكك وبالفقر أو بالنقد. وتاريخ بلدان أوروبا الشرقية وما انتهت إليه من خيبة يشهد على ذلك. فاللاتسامح يجعل الإنسان غبيا، كما أن الغباء يجعله لامتسامحا[26].

كذلك، في إطار المقارنة، ولو استطرادا، بين الدول الديمقراطية الليبرالية والدول التوتوليتارية، نقول باختصار: ألاتسامح الدولة (وبالتالي ما يسمى بالتوتوليتارية) ليس بمقدوره في النهاية إلا أن يضعفها، بإضعاف التآذر الاجتماعي وضمير كل إنسان. هذا في حين أن النظام المتسامح هو على العكس من ذلك، إذ إن قوة الدولة فيه تؤدي إلى حرية أفرادها، كما أن حريتهم هي قوة للدولة. وينتهي سبينوزا – Spinoza إلى القول: «إن ما يتطلبه، قبل كل شيء، أمان الدولة هو أن يخضع كل إنسان في تصرفه إلى قوانين الحاكم (والذي هو الشعب في الديموقراطية، مع نسبية ذلك حسب رأينا – ع.ع.)، لكن ماعدا ذلك ليمنح كل إنسان حق التفكير كما يشاء ويقول مايشاء»[27] (دون أن يتعدى ذلك إلى النشاط العنفي حسب رأينا – ع.ع.). وذلك ألا يشكل العلمنة؟ وهل العلمنة سوى التسامح القائم مؤسساتيا[28].

كذلك من يتحدث عن التسامح لابد له من أن يتحدث عن الحرية وأيضا الاحترام الذي يفضل الأخذ به بدلا من التسامح عند بعض الفلاسفة والمفكرين (وقد أشار إلى ذلك قاموس لالند الفلسفي والموسوعة الفلسفية لإدواردز وآخرين كما مر معنا). لكن في كل ذلك لابد، حسب بعض المفكرين والمنظرين، لاسيما في الفكر السياسي، من الأخذ بعين الاعتبار ضرورة وضع الحدود للحرية كي لاتصبح

فوضى، في الواقع العملي لحفظ النظام المدني العام وحتى السياسي؛ وكذلك الأمر بالنسبة للتسامح كي لايجنح نحو الإستبداد؛ وهنا الغاية تكون الحفاظ على النظام القائم. وفي ذلك تكمن الإشكالية – Dilema). فالأخذ بالحقيقة النظرية مقرونة بالواقعية العملية، كأهم شيء، يمكن أن يتأتى عنه جو عدم تسامح. فالإشكالية تكمن في أنه إذا ما تمسكنا بالحرية والتسامح بشكل مبدئي نضطر باسم الديموقراطية إلى قبول تصرفات غير مفيدة، وحتى أحيانا مضرة بالمجتمع (فاشية، نازية، صهيونية بشكل خاص وغيرها) وإلا نصبح غير ديموقراطيين، وبالتالي ننقلب ضد الحرية والتسامح. لذلك ففي هذا الميدان – التسامح، كما في غيره، يعود إلى الظهور التناقض الكبير بين توق البشرية المزدوج إلى الأمان وإلى الحرية.

وهذا ما أشار إليه كل من كارل بوبر Karl Popper وفلادمير جانكليفيتش – Vladimir JanKélévitch حيث قال هذا الأخير: إن التسامح إذا ما دفع به إلى آخر الحدود «ينتهي بنفي ذاته»[29]، على اعتبار أنه يترك الأيدي طليقة لمن يريد أن يقضي عليه. وبذلك لايعود من قيمة للتسامح إلا ضمن الحدود (وفي ذلك تأييد لما أسلفنا من نسبية كل المفاهيم والقيم سواء أكان الأمر يتعلق بالطبيعة أو بالمجتمع، أم بالتركيب التحتي أو الفوقي للمجتمع –ع.ع.) التي هي حدود بقائه والحفاظ على شروط إمكانيته. وهذا ما يسميه كارل بوبر إشكالية التسامح، حيث يقول بالحرف الواحد : «إذا ما أخذنا بالتسامح المطلق حتى تجاه غير المتسامحين، ولم ندافع عن المجتمع المتسامح ضد هجماتهم، يفنى المتسامحون ومعهم التسامح أيضا»[30].

وهذا فعلى عكس المحبة والكرم اللذين ليس لهما من حدود ضمنية أو نهاية سوى ذواتنا، فإن التسامح هو محكوم في جوهره بالحدود: فالتسامح اللانهائي يصبح نهاية التسامح! ومع ذلك ليس من حرية لأعداء الحرية! ليس الأمر بهذه السهولة[31].

أخيرا هل نتسامح مع من لايتسامح؟ وكما أسلفنا. ألا يشكل هذالأمر إشكالية الإشكالات؟ مع أنه يشكل مرتكز التسامح. كذلك لانتسامح مع القاتل

والسارق والغشاش.... فكيف نتسامح، باسم حرية القول وإبداء الرأي، مع من يحمل كلامه وقوله السم في الدسم. ألايمكن لهذا الإنسان، عبر ما يكتب ويقول، غسل الأدمغة، وهو أخطر ما يمكن أن يكون، إذ يسلب الإنسان الحرية في التقرير ويجعله تابعا فاقد الفكر والرؤيا، منساقا بشكل بهيمي، عبر تأجيج عواطفه وغرائزه.

الواقع أن موضوع ضرورة وضع الحدود للحرية والتسامح لم يتم تناوله بالبحث الكافي من قبل في الماضي، ولو أنه أخذ به بشكل عملي من قبل كل من لوك وفولتير وغيرهما حفاظا على النظام السياسي القائم. ويبدو لنا أن ذلك يعود آنذاك لطغيان الأخذ بمبدأ ضرورة التسامح كونه التطبيق العملي لمبدأ الحرية إبان الإصلاح الديني وانتشار التسامح في عصر التنوير.

كما لابد من الإشارة إلى أن وضع الحدود للحرية والتسامح يعود إلى كون الأخذ بالتسامح وعالميته يؤدي أحيانا إلى مواقف لاأخلاقية، تتمثل بشكل خاص بالعنصرية والفاشية والنازية.

كما أن التسامح ليس له من قيمة إلا عندما يكون علينا وليس على الآخرين، بمعنى أننا عندما نتسامح نتنازل عن جزء من مقدرتنا، قوتنا، غضبنا....نتسامح مع دلع الأطفال أو مقترحات العدو. هذا وليس هناك من تسامح عندما لايكون لدينا شيء نخسره، فكيف بالأحرى عندما يكون الأمر ربحا لنا؟ بمعنى لانكون قد عملنا شيء بتسامحنا. وبهذه المناسبة يقول المفكر الفرنسي الكبير لاروشفقو – La Rochefoucauld «لدينا كلنا الكفاية من القوة لتحمل سوء الاخرين» (Maximes et Réflexions). هذا أمر محتمل لكن ليس فيه شيء من التسامح. لنتذكر بهذه المناسبة مدينة سيراجيفو – Serajevo التي كانت مدينة متسامحة، إنما تركها في عام 1993م إلى الحصار والجوع والقتل لم يكن سوى جبن من أوروبا. فالتسامح يفترض الأخذ على الذات وليس على الغير، حيث لايعد هناك من تسامح، وكما أسلفنا. ولذلك فتحمل عذاب الآخرين (كما في عذاب أطفال الحجارة في فلسطين اليوم...) والظلم الذي يحيق بهم والتسامح مع الفظائع

التي ترتكب بحقهم ليس فيه شيء من التسامح بل هو منتهى الجبن واللاإنسانية واللامبالاة وأكثر. فالتسامح مع هتلر وكذلك الفاشيست والصهاينة هو تعاون معهم. وهنا لايجوز الاستسلام للفظائع والأهوال. ولذلك فالتسامح العالمي بهذا المفهوم هو تسامح مع الوحشية او التسامح الوحشي[32].

إنما مع كل التحفظات المتأتية عن هذه الإشكالية لا بد من التمسك بالحرية والتسامح: جوهر النظام الديمقراطي، إنما في الحدود التي لاتؤدي إلى الأنظمة التوتوليتارية، حيث تبقى الإشكالية في صعوبة تقدير الحدود. وذلك في عالم يمشي نحو العولمة بِخطاً سريعة في شقه المتقدم وأقل سرعة في شقه المتخلف.

هذا بالإضافة إلى ضرورة التمسك كل التمسك بالعقل، على اعتبار أن الأخذ بالعقل في الدين يعصمه من الوقوع في العصبية فالعنصرية، فيغدو في إطار التسامح وقبول الآخر، ويرقى به إلى المستوى الحضاري المقتحم للمستقبل، وكذلك الأمر في الفلسفة التي يعصمها عن الوقوع في الوثوقية والدوغماتية.

الواقع أنه بالرغم من محاولة عابد الجابري المتأثرة بالفلسفة الإسلامية وبفكرة كل مجتهد مصيب (كون من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد) لاعتبار التسامح يدور في إطار الفلسفة أو يدور في فلكها أو هي ميدانه بامتياز، فإن الكثير من الفلاسفة، ومنهم لالند سابقا وإدوردز لاحقا، الكثير من الفلاسفة يفضل الأخذ بعبارة «الإحترام» – Respect بدلا من تسامح – Tolérance، لكنها عادة الاستعمال، وكما سوف نرى، وذلك في اللغة العادية وحتى الفلسفية للإشارة إلى الفضيلة التي تناقض التعصب وضيق التفكير والاستبداد... باختصار اللاتسامح.

لذلك نتساءل في النهاية عما إذا كانت كلمة تسامح مناسبة لما عالجنا لاسيما وأن فيها شيئا من التسامح بتعجرف وحتى من الكره الذي يزعج. ونذكر هنا مزحة بول كلوديل – Paul Claudel الذي يقول: «ما هو التسامح؟ هناك منازل له!» (يا لهذا الاستخفاف المعروف به كلوديل– ع.ع.). فالتسامح مع آراء الآخرين

أليس هو اعتبارها دونية أو مخطئة؟ فالإنسان لايتسامح إلا مع ما بمقدوره أن يمنعه: فإذا ما كانت الآراء حرُة، كما هو المفترض أن تكون، فهي لاتعود عندها للتسامح!. وفي ذلك تناقض كل التناقض. فإذا ما كانت حرية المعتقد والرأي وممارسة العبادة من الحقوق المكتسبة، فلا مجال عندها لكي يتسامح معها، بل مجرد احترامها والحفاظ عليها والقيام بها[33]. ولذلك فهي «وقاحة عبادة مسيطرة» كما لاحظ كوندورسيه – Condorcet يمكن أن تقول بـ«التسامح»، أي السماح المعطى من قبل أناس لأناس آخرين»[34].

وهذا أمر من المفترض أن يعتبر بالأحرى «احتراماً» للحرية المشتركة. بعد مائة عام من ذلك فإن قاموس لالند، الذي استشهدنا به بالنسبة لهذه الفكرة – الاحترام، يؤكد أيضا، في أوائل القرن العشرين، على العديد من التردد والتحفظ في في هذا الموضوع[35].

لذلك فالكلمة «تسامح» لاتزال موضع التباس وأخذ ورد وحتى اليوم، وعلى المستوى الفلسفي وايضا التطبيقي السياسي بشكل خاص.

ومن ثم، وكما أسلفنا، فإن التسامح هو عبارة، على العكس، أخذ بها وفرضت نفسها في اللغة العادية كما الفلسفية، لتشير إلى الفضيلة التي تقف في وجه التعصب وضيق الأفق والاستبداد..... بكلمة ضد اللاتسامح.

فهذه الكلمة – التسامح لاتزعجنا إلا لأنها – لمرة واحدة! – ليست متقدمة، وبما فيه الكفاية على ما نحن عليه. فهي «فضيلة صغرى، كما يقول جانكليفيتش، فهي تشبهنا»[36]. «فالتسامح ليس بالطبع المثال، كما يلاحظ آبوزيت – Abouzit، ليس الحد الأقصى بل الأدنى»[37]. هذا هو واقع الحال من دون شك «لكنه أفضل من لاشيء أو عكسه»[38]. كما نحن متفقون أن الاحترام والمحبة هما الأفضلان. ولكن إذا ماتمكنت كلمة تسامح من أن تفرض نفسها، فذلك لأن كلاً منا يشعر بقلة مقدرته على الاحترام والمحبة، من دون شك، بالنسبة لخصومه، على اعتبار أن تجاههم يستعمل التسامح»[39].

لذلك «وبانتظار اليوم السعيد الذي يصبح فيه التسامح محبة» يستنتج جنكليفيتش فيقول : «إن التسامح، مجرد النثري العادي المبتذل هو أفضل ما لدينا». بناءً عليه فالتسامح – هذه الكلمة الممتدحة، هي الحل الوسط، بوصفها الفضلى، أي بانتظار أن يتمكن الناس من المحبة، بانتظار ان يحبوا بعضهم بعضا، أو مجرد أن يتعاونوا ويتفاهموا. ولذلك فلنعتبر أنفسنا سعداء بأنهم بدؤوا أن يتحمل بعضهم بعضا[40].

و «دون الأخذ بعين الاعتبار أنه علينا أحيانا أن نتسامح مع من لا نريد ولا نحترم ولا نحب؛ فعدم الاحترام ليس دائما خطأ، وبعض الكره هو أقرب إلى الفضيلة. وقد رأينا أن هناك «لاتسامح» يتوجب علينا مكافحته. لكن هناك أيضا ما هو متسامح معه ومع ذلك فهو مكروه وممقوت. فالتسامح يقول بكل ذلك، او على الأقل يسمح به. فهذه الفضيلة الصغيرة توافقنا. فهي في متناول اليد، وهذا أمر غير متوفر دوما، وبعض أعدائنا، يبدو لنا، أنهم لايستحقون أكثر من ذلك....»[41].

ونضيف إلى ذلك ماورد بخصوصها (هذه الفضيلة الصغيرة) في كتاب زغلول مرسي «التسامح»، حيث يقول: «مابين العنف غير الفاعل واستحالة اللامبالاة ليس هناك سوى الحوار الحر والمسالم، والذي نسميه، لعدم وجود تسمية أفضل، التسامح»[42].

هذا وفي البدء، إذا ما صدقنا السلطة العصرية «فإن المطبعة هي ترسانة لايجوز أن تكون في متناول كل الناس. فنحن تجاه حالة تهم السياسة»[43]. ولذلك لجأت السلطة إلى المراقبة الرسمية.

إن حجج المراقبة العصرية هي حجج محاكم التفتيش في القرون الوسطى. تلك كانت باسم الإله الأوحد المطلق، وهذه هي باسم السلطة المطلقة الكلية العلم (إحدى صفات الله–ع.ع.). وفيما بين المراقبتين لم يختلف القمع، سواء أكان في طبيعته أم وسائله. لقد أصبح القمع بثابة ظل الحرية الجديدة. في السابق كانت

محرمة حرية الضمير، اليوم المحرمة هي حرية المحاكمة والتفكير والتعبير التي يعمل على مراقبتها..... .»[44].

فيما يتعلق ببردة الفعل هنا فإن طبيعة المواجهة لاتتغير: فإذا ما كان اضطهاد الضمير من دون جدوى، فاضطهاد التعبير، الذي هو من الطبيعة نفسها، لايقل عنه عدم جدوى. و تعود دورات الصراع ضد النعاس والإمساك بالعقل وتعبئة العقل، مع كل ما يرافق ذلك من عنف وتطرف ونفي وإهانة الإنسان للإنسان.

فالواقع أن فكرة الحرية الثقافية هي موضع انقضاض عليها من موقعين متناقضين. فمن جهة هناك أعداؤها النظريون ممتدحو التوتوليتارية ومن جهة أخرى أعداؤها المباشرون العمليون: الاحتكارات مع البيروقراطية، وذلك في الأنظمة التي تسمى ديموقراطية.

وبالجملة فإن التسامح قد تحجر لدرجة أن أصبح مفهوما ليبراليا، وحتى في خدمة الأقليات الاقتصادية، متنكرا لمبدأ المساواة الحقيقية والثورية، فغدا في عنبر التاريخ[45].

أخيرا، فإذا ما قال بول كلوديل ساخرا: ما هو التسامح؟ يوجد منازل له! بالإمكان أن نضيف، ومن دون مجازفة: بعض التسامح يوجد له مقابر: القواميس أو الأفضل المختارات[46].

فالتسامح، كما مر معنا، هو، ككل شيء آخر حامل للتناقض، كونه يفتقر ويتحول، إنما في النهاية هو منفتح كونه يتحرك ويتحرر، حسب الصراع الخلاق بين «البنى الاقتصادية والسياسة من جهة والنظرية والتطبيق من جهة أخرى»[47].

وهنا فالتغيير، مهما كان قليلا (هو أمر حتمي لابد منه للتناقض) سيكون منوطاً بالتسامح الجديد، الذي عليه أن يبحث دوما على أكثر من العدالة والحق، في إطار جهد لانظير له من الاعتراف المتبادل والتماسك الحقيقي، وحيث الإله «الذهب» يجب أن يدمَّر، مثلما دمرت الأصنام القديمة. عندها فقط يبقى على البشرية ألاَّ تضع على وجهها قناع التسامح.

❊ ❊ ❊

1 - Denis Diderot, France, Tolérance dans l'encyclopédie,1965 ,La Tolérance, essai d anthologie, textes réunis et présentés par Zagloul Morsy, agrégé de l'université, professeur à la faculté des lettres de Rabat, Editions Arabes 1975, Unesco 1974, Imprimerie Catholique, Beyrouth, Liban 1975, p.64-65.

2 - La Tolérance civile, Actes du colloque de Mons publies par Roland Grahay, Etudes sur le 18 siècle, Editions de l'Université de Bruxelles, Editions de l'Université de Mons, 1982, Avant-propos par Robert Joly, p.15.

3 - La Tolérance civile, Robert Joly, Avant-propos, p.16.

4 - هذا القول لفولتير وهو منقول عن: مجموعة من المؤلفين، من أديب إسحاق والأفغاني...إلى ناصيف نصار، أضواء على التعصب، حسن حنفي، تعصب/تسامح (1986م)، دار أمواج، ط1، بيروت 1993م، ص176.

5 - المرجع السابق نفسه، أضواء على التعصب، حسن حنفي، تعصب/ تسامح، ص177.

6 - المرجع السابق نفسه، ص177.

7 - المرجع السابق نفسه، ص178.

8 - المرجع السابق نفسه، ص178.

9 - أديب إسحاق، نقلا عن ناصيف نصار، نقد التعصب، ص203.

10- Grand dictionnaire encyclopedique Larousse (G.D.E.L.) V.10, Librairie Larousse, 1985, p.10 275.

11- J. Leclerc, Histoire de la tolérance au siècle de la reforme, deux volumes, Aulumir, Théologie n 3,1955: Roland Grahay, la tolérance, Robert Joly, avant-propos, p.18.

12- Lalande André, Vocabulaire et critique de la philosophie, Librairie Felix Alcan, Paris 1926, p.1133.

13- أضواء على التسامح، حسن حنفي، تعصب / تسامح، ص179.

14- تمستيوس (بافلوفونيا 317 – القسطنطينية 388) Themstios، وهو فيلسوف يوناني ومدير جامعة القسطنطينية وصديق جوليان المرتد ومربي أركاديوس. وقد لعب دورا سياسيا كبيرا؛ فكان على التوالي شيخا ثم حاكماً. وهو مؤلف كتاب عن أرسطو.

(Le Petit Robert des noms propres, nouvelle édition, refondue et augmentée, rédaction dirigée par Alain Rey, Paris 1999).

15- أضوء على التسامح، حسن حنفي، تعصب / تسامح ص179.

16- كونستنتان (274 - 337) Constantin، وهو قسطنتين الأول الملقب بالكبير. ولد في نينسوس عام 274، أصبح إمبراطورا في العام 306 وتوفي في العام 313. (نقلا عن ألبير باية، تاريخ الفكر الحر، ترجمة وتعليق عاطف علبي، معهد الإنماء العربي، بيروت 1996م، الحواشي ص62).

17- Lalende, p.1133.

18- Ibiden, p.1133.

19- Ibiden, p.1133.

20- بوسيه جاك بنين (ديجون – 1627- باريس 1704) Bossuet Jacques Bénigne. وهو رجل دين وكاتب فرنسي. سيم كاهنا في عام 1652م وأصبح مفوضا كنسيا لمدينة «متز» Metz حتى العام 1658م.

21- La Lande P.1135.

22- Zaghloul Morsy, la Tolérance, Avant propos.

23- «ميرابو» (1791-1749) Mirabeau (Honoré Gabriel Riqueti, Comtede) وهو سياسي فرنسي وخطيب مفوه. لقد كان بشعا ولكن ذكيا للغاية و ذو طبع عنيف.

24- دنيس ديدرو (لانفر 1713 – باريس 1784). وهو كاتب وفيلسوف فرنسي ينتمي إلى البورجوازية المنعمة. بعد حياة بوهيمية كرس نفسه وحياته للإنسيكلوبيديا التي أشرف عليها وأدارها منذ العام 1747م حتى العام 1766م.

25- The Encyclopedia of Philosophy, V. 7 Paul EDWARDS, P.143.

26- André Comte-Sponville, la tolérance, p.220-222, Petit traité des grandes vertus, Delta Beyrouth, P.U.F., N.ed., Paris 1995.

27- Spinoza, traité théologico-politique, chp. 20 de l?éd. Apphus, réed. G.F. 1953, p.350.

28- Andre Comte-Sponville, la tolérance, p. 229.

29- V Jankelevitch, traite des vertus, 2 p.92, de l?éd. Champ-Flamarion, 1966.

30- Karl Popper, la société ouverte et ses ennemis, trad. Franc., Seuil, 1929, t.1,n 4 du chp.7, p.222.

31- André Comte-Sponville, la tolérance p.212.

32- Ibiden p.212-213.

33- Ibiden p.225-226.

34- Condorcet, Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain, 8, p.129 de l'éd. Prior, Vrim 1970.

35- André Comte-Sponville, la tolérance, p.226.

36- Op. cit. p.86 et 94 de Jankelevitch.

37- F. Abouzit, dans la discussion de la société française de philosophie, Vocabulaire Lalande p. 1134, Même idée chez Jankelevitch, op. cit. p.87.

38- André Comte-Sponville, la tolérance p. 227.

39- Ibiden, p.227.

40- Op. cit. p.101-102 de Jankelevitch.

41- André Comte-Sponville, la tolérance p.228.

42- Zaghloul Morsy, la tolérance p.228.

43- Ibiden, p.235.

44- Johan Nestroy, Autriche, نقلا عن Zaghloul Morsy, la tolérance p.183.

45- Zghloul Morsy, la tolérance p. 234.

46- Ibiden, p.234.

47- Ibiden, p.234- 235.





التسامح في الفقه الإسلامي وتطبيقاته

برانون ويلر ◆

يورد ابن حجر في كتابه بلوغ المرام من أدلة الأحكام، حديثا ملفتا للنظر يتعلق بقبور أنبياء اليهود: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قاتل الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد[1]. من الصعوبة معرفة السياق العام لهذا الحديث وأهميته في تاريخ التفسير والفقه عند المسلمين، إلا أن هذا الحديث قد فهم على جانبين، الأول أنه تبرير للنهي عن الصلاة في الأماكن التي توجد فيها قبور، والثاني النهي عن مصادرة الأماكن الدينية لغير المسلمين بدعوى توفير مساحات إضافية للمسلمين لممارسة شعائرهم الدينية. وبالرغم من أن السياق التاريخي والتفسيري للحديث يوحي بروح التسامح وربما حتى بروح التعددية، إلا أنه نادرا ما يستشهد بهذه العبارة لمثل هذه المقاصد.

سنحاول في هذه المقالة دراسة هذا الحديث وعلاقته بموضوع التسامح في الفقه والممارسة الإسلامية ونخلص في خاتمة هذه المقالة إلى تأكيد كيف أن هذا الفقه وتطبيقاته يمكن أن ينظر لهما من منظور يتسم بالتعددية من حيث نطاق نظرته البعيدة وكذلك من حيث اتساع أغراضه وتعدد مقاصده.

◆ أكاديمي من أمريكا، الأكاديمية البحرية الأمريكية.

هناك أحاديث أخرى يوردها ابن حجر وأحاديث أخرى برواية الصحابي أبي هريرة، وعلى سبيل المثال يذكر ابن حجر الحديث التالي والذي ترويه السيدة عائشة: «إن من كان قبلكم إذا مات فيهم الرجل الصالح بنوا على قبره مسجدا. أولئك هم شرار الخلق»[2].

يورد ابن حجر هذه الأحاديث كجزء من باب كبير خصصه للمساجد كأماكن للعبادة ويتضمن هذا الباب إشارات حول زخرفة المساجد والسلوكيات غير اللائقة في المساجد (كالبصق واللعب والغناء) وربط الخيول على دعامات المسجد ونصب الخيام في المساجد، بالإضافة إلى عدد من الأحاديث التي توضح المبدأ العام للمساجد كأماكن عامة لا يجوز تحويلها إلى ممتلكات خاصة أو أي منفعة تجارية[3].

في كتابه صحيح البخاري يورد البخاري حديث اتخاذ قبور الأنبياء مساجد في باب عام، تناول فيه الأحاديث التي تشير إلى النهي عن بناء المساجد فوق القبور، ويبدأ بحديث آخر ترويه السيدة عائشة أيضا يربط النهي عن بناء المسجد على القبور بممارسة كان لها صلة بأهل البيت، حيث روي أن زوجة الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب بنت قبة على قبره لمدة سنة قبل أن يتم إزالتها فيما يبدو بتدخل إلهي. وفي كتابه إرشاد السارى إلى شرح صحيح البخاري يذكر القسطلاّني أن التدخل الإلهي تضمن وحيا ولكنه لا يمكن أن يكون مصدرا من مصادر الفقه الإسلامي بعد وفاة الرسول محمد[4].

ولإضافة مزيد من السياق للحديث عن اليهود والنصارى، فإن البخاري يضيف أن النبي محمداً ﷺ كان قد قال هذا الحديث عندما كان مريضا بالمرض الذي توفي على إثره، وأن ملاحظة السيدة عائشة هي أنها كانت تتخوف من أن يتخذ الناس قبر النبي محمد مسجدا[5]. وفي معرض تعليقه على الحديث يذكر ابن حجر بشكل واضح أن الحديث يعتبر نهياً عن بناء المساجد على المقابر. وبالنسبة لابن حجر فإن الخطر هو أن تكون القبلة باتجاه القبر وبهذا يحصل الخلط بين مكة

والقبر كاتجاهين للقبلة[6]. وفي تعليقه على صحيح مسلم، يذكر النووي أن النبي محمداً نهى بشكل واضح عن اتخاذ المساجد قبورا، وهذا التعليق ورد في معرض الحديث عن حديث مطول روي عن جندب قبل خمسة أيام من وفاة الرسول محمد.

يقول جندب : سمعت النبي قبل أن يتوفاه الله بخمسة أيام يقول:

إني أبرأ إلى الله أن يكون لي خليل منكم، وأن الله قد اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلا، ولو كنت متخذا من أمتي خليلاً لاتخذت أبابكر خليلا، ألا وإن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد، إني أنهاكم عن ذلك[7].

لا يوجد ذكر لليهود والنصارى في هذا الحديث ولكنه ورد في فصل ضمن روايات أخرى للحديث الذي يشير لليهود والنصارى وقبور أنبيائهم[8]. أما الشوكاني في كتابه نيل الأوطار فيذكر الحديث الذي يرويه أبو هريرة بالإضافة إلى حديث آخر يرويه ابن عباس في فصل عن النهي عن اتخاذ القبور مساجد، ويقول ابن عباس: «نهى رسول الله ﷺ عن زيارة القبور واتخاذ المساجد عليها والسرج»[9].

ويرى الشوكاني أن سبب لعن الله ومقاتلته لليهود والنصارى هو أنهم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد. ويذكر الشوكاني أحاديث أخرى عن مسلم تنهى عن الجلوس على القبور والصلاة باتجاهها أو عليها بما في ذلك حديث جندب[10].

ويمكن عزو هذا أيضا إلى النهي بشكل عام عن الصلاة في المقابر والحمامات. ويورد ابن قدامة في المغني الحديث الذي يذكره ابن داوود في سننه والذي يقول فيه الرسول «جعلت لي الأرض مسجدا إلا الحمام والمقبرة»[11]. ويورد ابن قدامة أيضا حديث ابن عباس الذي ذكره الشوكاني ولكنه يضيف رواية أخرى عن قتادة أن أنس بن مالك أجاز ولكن مع الكراهية اتخاذ المساحات بين القبور كأماكن للصلاة[12]. إلا أن الشافعية يجيزون الصلاة على القبر في حال لم تؤد الصلاة على الميت قبل الجنازة[13]. كما تكره الصلاة على الحشيش وعلى مرابط الإبل وعلى

السطح وكذلك على الخسف لأن هـذه الأماكن يغلب عليها تواجد النجاسة فيها[14].

ويتضح من مجموع الأحاديث عند البخاري ومسلم والشروحات التي قام بها العلماء على هذه الأحاديث أن حديث قبور أنبياء اليهود والنصارى قد فهم على أنه نهي عام عن بناء المساجد والصلاة في أماكن القبور. وهذا ليس بمستغرب إذا ما أخذنا بعين الاعتبار التأكيد الوارد في النصوص الفقهية الأخرى عند المسلمين أيضا حول النهي عن الربط بين أي ممارسات دينية معينة وبين زيارة القبور[15]. بل إن هناك قواعد صارمة وضعت فيما يتعلق بتزيين وزخرفة القبور كتلك القواعد المتعلقة بزخرفة المساجد وأماكن الصلاة الأخرى. فعلماء الحنبليين من أمثال ابن عقيل المتوفى سنة (513 - 1119م) يذكرون أحاديث تنكر زيارة القبور وينتقدون بشدة المقابر التي تتخذ كمساجد. نهى أبو حامد الغزالي المتوفى سنة (505 - 1111م) حتى عن تلاوة القرآن على القبور. وينهى ابن تيمية وابن قيم الجوزية عن زيارة القبور في حال توقع الزائرين استجابة دعائهم نظراً لقربهم من صاحب الضريح المقبور في ذلك المكان.

يقول أبو جعفر الطوسي: أيصح أن يصلى بين القبور؟ قلت له صلِّ فيما بين القبور ولا تتخذ أياً منها قبلة لك لأن رسول الله نهى عن ذلك عندما قال: لا تتخذوا أي قبر قبلة ولا تبنوا عليها المساجد. فإن الله لعن الذين اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد.

وعليه فإنه يتوجب علينا أن نسأل عما يدور بخلد العلماء المسلمين عندما ينسبون إلى اليهود والنصارى بناء «المساجد» على قبور أنبيائهم. إن مصطلح «مسجد» وجمعها «مساجد» تستخدم في القرآن للإشارة إلى أماكن ليست بالضرورة مرتبطة بأماكن العبادة عند المسلمين، كما هو الحال في المسجد الذي اقترح بناؤه على قبور أهل الكهف كما جاء في سورة الكهف. وتذكر الآية الأولى من سورة الإسراء «المسجد الأقصى» والذي يجمع كثير من المفسرين على أنه إشارة إلى موضع ما في القدس. وكما يرى ابن كثير فإن المسجد الأقصى يشير إلى المعبد

المقدس المسمى بيت المقدس في إيليا مهبط الأنبياء منذ عهد إبراهيم. ويستخدم مصطلح مسجد كذلك عند جمهور المفسرين وفي أدبيات سير الأنبياء للإشارة إلى أماكن العبادة التي استخدمها الأنبياء وآخرون في الفترة التي سبقت بعثة النبي محمد. إلا أن الآية 40 من سورة الحج تفرق بين المساجد وبين البيع والصوامع، ويحدد الزمخشري في تفسيره الكشّاف المساجد كأماكن عبادة للمسلمين والأماكن الأخرى المذكورة في الآية كأماكن عبادة للديانات الأخرى.

ويجوز حمل الإشارة إلى اليهود والنصارى الذين يتخذون قبور أنبيائهم مساجد كإشارة إلى جماعة من الناس أو أفراد بعينهم، لأن في هذا سابقة آخرى حيث يذكر الطبري في تفسيره للآية 30 من سورة التوبة عدداً من الروايات التي تحدد جماعة معينة من اليهود في المدينة بل شخصا واحداً ذكره الطبري بالاسم كتفسير لما تعنيه الآية التي تتحدث عن اليهود الذين يقولون إن عزيراً ابن الله. إن القانون اليهودي يؤكد وبشكل محدد أن جثث الموتى من الأسباب الرئيسية للنجاسة، كما أنه لا يوجد أي دليل مادي أو أدبي يثبت أن القبور كانت معلما من معالم المعبد في بيت المقدس، أو في الإلفانتين أو المعابد في العصور الرومانية المتأخرة.

إن انشغال العلماء المسلمين المتأخرين بموضوع النهي عن الصلاة في أماكن الأضرحة يبدو أنه مرتبط بالرد على اعتقاد الشفاعة للموتى، أو أن الصلاة في رحاب قبر ولي صالح أو نبي قد يكون لها أثر وفاعلية خاصة. وتشير الدلائل إلى أن هذه المعتقدات كانت منتشرة بين النصارى ولكنها كانت أيضا منتشرة على طول وعرض الحضارة الإسلامية، وهناك العديد من الأمثلة على استخدام الآثار التي تعود إلى عصر النبي محمد وحياته في بناء المساجد فهناك العديد من المساجد تحتفظ بشعر النبي وآثار قدمه وآثار أخرى مثل بعض من ملابسه وكذلك عصاه ومكحلته ومخطوطات قديمة للقرآن الكريم.

2

ومن الممكن أن نذهب بعيدا خارج السياق التاريخي للمعرفة عند المسلمين

في التعامل مع رواية هذا الحديث ومحاولة فهمه في سياقه التاريخي المحدود، حيث يتضمن القرآن الكريم مثالاً موازياً لهذا الحديث في سورة البقرة الآية 125، حيث يستخدم النص القرآني عبارة شديدة الشبه بالعبارة المستخدمة في حديث أبي هريرة، وهذه العبارة هي «واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى»، أما الآية 97 من سورة آل عمران ففيها إشارة إلى «مقام إبراهيم» كمكان آمن وهو الذي فهمه ابن الجوزي المتوفى سنة 597 هجرية على أنه كل مساحة الحرم لأن العلامات بما في ذلك الحجر الذي طبعت عليه آثار قدم إبراهيم كل ذلك داخل ضمن حرم مكة. ويذكر فخر الدين الرازي المتوفى سنة، 60 هجرية في تفسيره للآية 125 من سورة البقرة أن مقام إبراهيم كموضع للصلاة يشير إلى الحج ويشمل ذلك كافة الحرم في مكة واعتبار الكعبة هي المركز. يرى أبو السعود الحنفى المتوفى سنة 982 هجرية بأن مقام إبراهيم كان مكانا للصلاة لأنه كان المكان الذي وقف عليه إبراهيم عليه السلام يؤذن بالناس ليأتوا لأداء الحج في مكة وهو المكان الذي وقف عليه إبراهيم حينما كان يرفع القواعد من البيت، وكموضع للصلاة فإن مقام إبراهيم يمكن أن يستخدم لشعائر الصلاة والدعاء. يذكر ابن حجر ملاحظة في هذا الباب وهي أن استخدام مقام إبراهيم كمكان للصلاة كان له ارتباط وثيق بعمر بن الخطاب.

ترى بعض الروايات عن ابن عباس أن مقام إبراهيم يشمل كل الأماكن التي تقام فيها مناسك الحج أو يشمل كافة المساحة المسماة بالحرم، وعليه فإن موقع الحرم الذي حدده إبراهيم عليه السلام هو مجموع المشاعر التي يؤدي فيها الحاج المناسك. يروي سفر التكوين (الجزء 21، المقاطع 22-34) ما يقوله إبراهيم عن بئر حفرها في بئر السبع بالاشتراك مع الفلسطيني أبي ملخ الذي يبلّغ كما جاء في سفر التكوين (الجزء 20 المقطع 7) أن إبراهيم نبي. ويذكر المفسرون اليهود أن الإيشيل الذي زرعه إبراهيم كما جاء في سفر التكوين الجزء (21 المقطع 33) هو حرم أو ضريح أقامه إبراهيم في بئر السبع يمكن أن يؤخذ على أنه مضاهاة بالأضرحة الأخرى التي أقامها إبراهيم حيث بنى المعابد ومذابح القرابين ودعا الرب يهوه عند شجرة البلوط في موريه وفي سيشم كما جاء في سفر التكوين (612-7)، وعند شجرة البلوط في مامره في الخليل

كما جاء في سفر التكوين (1813)، وبين بيتل وآي كما جاء في سفر التكوين (812). ويحتفظ الطبري في تاريخه بتعليق عن الحلقة التاريخية التي تذكر إبراهيم والبئر في بئر السبع والذي يذكر فيه الطبري أن الحرم الذي أقامه إبراهيم كان مسجدا، وبهذا يربط بين المواقع الدينية ذات الصلة بأعمال إبراهيم النبوية وبين المسجد في القرآن. إن إقامة إبراهيم لهذه المواقع الدينية وبناءه للمعابد وأماكن ذبح النسك كما جاء في سفر التكوين يتفق مع ذكر أفعال إبراهيم كما وصفت في نقوش أخرى كتلك النقوش التي وجدت بالقرب من ضريح في حاترا والتي تذكر بناء مذبح ومقام. ويستخدم نقش مينايان مصطلح «مقم» في إشارة إلى أماكن الآلهة ود وعثتار وقبد، كما يشير نقش ثمودي إلى الغرض الذي من أجله أقيمت الأماكن بلفظة «مقمت».

إن الصلة الوثيقة بين مقام إبراهيم في الكعبة أو المعبد (البيت) في الحرم المكي يشير إلى تماثل كبير بالتراث اليهودي المسيحي والذي يحدد المكان (في العبرية مقام) حيث يؤمر إبراهيم بذبح ابنه وبالموقع المستقبلي لهيكل سليمان في بيت المقدس. ويشير سفر اليوبيلي (2422) إلى الهيكل في بيت المقدس على أنه بيت إبراهيم. لقد بنيت هذا البيت لنفسي لكي يكتب لاسمي الخلود في هذه الأرض. وقد منح لك ولذريتك من بعدك وسيسمى بيت إبراهيم وسيمنح لك ولذريتك من بعدك لأنكم ستبنون بيتي وسترفعون اسمي أمام الله للأبد، وستبقى ذريتك وسيبقى اسمك مخلدا على مدى الأزمان والأحقاب.

يحدد تفسير الربانيين والأحبار للمقطع (422) من سفر التكوين مقام إبراهيم على أنه يقع في جبل موريه الموقع المستقبلي لمعبد القدس. وحسبما يقوله راشي إن إبراهيم عرف الموقع عن طريق سحابة ظلت ملازمة للجبل. ويذكر ميدراش رباح حول المقطع 422 (156) من سفر التكوين إن الجبل حدد لإبراهيم عن طريق سحابة أحاطت بالمكان. وتورد المصادر الإسلامية كيف أن سكينة التي كانت تشبه السحابة قادت إبراهيم إلى المكان في مكة حيث كان من المقرر أن يرفع قواعد البيت أو الكعبة. لقد تم بناء الكعبة من مواد تم جمعها من خمسة جبال لها صلة بأنبياء آخرين وهذه الجبال هي جبل سيناء وجبل لبنان وجبل الجودي وجبل حراء وجبل

الزيتون في القدس.

وفي هذا السياق يجدر بنا أن نذكر أن الكعبة كانت تستخدم كمعبدو تضم أصناماً وصور آلهة أخرى وذلك في الفترة التي سبقت بعثة النبي محمد وحتى في الفترة المبكرة من بعثته، فكما يقول ابن إسحاق إن جد النبي محمد لأبيه عبدالمطلب استشار كاهن هبل وصلى للإله في الكعبة في مكة. أما ابن الكلبي في كتابه «كتاب الأصنام» فيقول إن مكة كانت مركز المعتقدات الدينية الوثنية التي كانت تمارس في مكة وما جاورها. ويذكر ابن قدامة أن النبي محمداً صلى في الكعبة حين كان لا يزال فيها أصنام. وفي روايات أخرى تصف صلاة الرسول محمد في الكعبة في يوم فتح مكة وتشير هذه الروايات إلى أنه كان هناك عدد من الدعامات داخل الكعبة وكانت ذات طابع ديني. وفي رواية يوردها ابن إسحاق، يقول الأزرقي إن أهل مكة كان لهم صورتان في الكعبة بما في ذلك صورة للمسيح وأمه مريم. أما ابن كثير في كتابه الفصول في سيرة الرسول فيروي كيف دخل محمد الكعبة وأمر بإزالة وتحطيم الأصنام فيها. إن استخدام الكعبة كمكان للتعبد المسيحي يعود إلى ما ذكر في سورة الإسراء في الآية 81 من انتصار النبي محمد ﷺ وإزالة وتحطيم الأصنام التي كانت تمثل المعتقدات التي كانت منتشرة في حرم مكة.

يذكر ابن الكلبي أن هناك كعبات أخرى في الجزيرة العربية من مثل ما أقامه النبطيون وكثير من المباني التي تشبه الكعبة تمت إقامتها كمقابر منتشرة في أرجاء مختلفة من البتراء ومدائن صالح. ومن الملاحظ أن عددا من علماء المسلمين يحفظون أحاديث تزعم أن قبور الأنبياء موجودة في حرم مكة حيث يروي مقاتل بن سليمان أن هناك قبور سبعين نبياً بما فيهم هود وصالح وإسماعيل كلها في الحرم. وفي الموطأ يذكر مالك بن أنس أن هناك شجرةً بالقرب من مكة مدفوناً تحتها سبعون نبيا. وكما يرى السيوطي فإن كلا من هود وصالح وإسماعيل ونوح وشعيب دفنوا في مكة. ويذكر الحلبي أن هناك ما يقرب من 300 نبي يقال إنهم مقبورون حول الكعبة. وهناك العديد من الروايات التي تذكر أن أجساداً وأشياء أخرى كانت تدفن داخل

الكعبة نفسها وحولها في إشارة إلى أن الكعبة كانت ترمز إلى الحرم المكي كما ترمز الدعامات وركام الأحجار للمواقع المقدسة غير الإسلامية. كما أن هناك ارتباطا وثيقا بين النقوش والآثار الدينية ومعالم القبور وهذا الارتباط ملحوظ في كافة النقوش العربية الشمالية والنقوش العربية الآرامية ، وهذا بدوره يشير إلى الصلة بين الكعبة في مكة والمقابر التي يقال إنها موجودة في الحرم.

وحسب المصادر الإسلامية فإن المسيحيين واليهود وبقية الديانات الأخرى قد أدوا مناسك الحج وقاموا بتأدية الصلوات في الكعبة في حرم مكة. والآية 25 من سورة الحج تشير إلى أن هذا ربما قد سمح له أن يستمر حتى بعد الفتح الإسلامي. ﴿إن الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام الذي جعلناه للناس سواء العاكف فيه والباد، ومن يرد فيه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب أليم﴾.

يذكر ابن العربي (468-543) في كتابه أحكام القرآن أن الجزء الأول من الآية مرتبط بالآية 25 من سورة الفتح والتي تشير إلى كفار قريش الذين منعوا محمدا وأصحابه من دخول مكة والكعبة في السنة السادسة للهجرة في عام الحديبية. ويأتي التعليق الفقهي من الحريصى المتوفى سنة (504) ليربط الآية تحديدا بالقيود الفقهية لملكية البيت وامتيازات الأرض في مكة، حيث يذكر ابن كثير أيضا صلح الحديبية وقضية الملكية إلا أنه لا يعلق على التطبيق الأشمل للآية. إن الآية 25 من سورة الحج لا تنص على تحديد دخول المسجد الحرام أو الكعبة على جماعات معينة، بل إن الآيتان 17 و 18 من سورة التوبة تبدوان أكثر حصرية: ﴿ما كان للمشركين أن يعمروا مساجد الله شاهدين على أنفسهم بالكفر أولئك حبطت أعمالهم وفي النار هم خالدون. إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر وأقام الصلاة وآتى الزكاة ولم يخش إلا الله فعسى أولئك أن يكونوا من المهتدين﴾.

إلا أنه ليس من المؤكد أن هذه الآية تهدف إلى إرساء قاعدة عامة لكل المساجد، حيث يذكر السيوطي المتوفى سنة (911) رواية عن ابن عباس أن هذه الآية نزلت لتوبيخ أولئك الذين يقومون بأداء الصلاة دون أن يلزموا بذلك. يورد

بعض المفسرين من أمثال الطبري رواية من طريق السدي والتي تذكر أنهم النصارى واليهود والصابئون. يقول السدي إن ﴿شاهدين على أنفسهم بالكفر﴾ حين يقال للنصراني: من أنت؟ فيقول: أنا نصراني، ويقال لليهودي: من أنت؟ فيقول: يهودي، ويقول للصابئي: من أنت؟ فيقول: صابئي.

إن معنى هذه الرواية أن تسمية الشخص نفسه بأنه نصراني أو يهودي أو صابئي يعتبر شهادة على الكفر، إلا أن ملاحظات السدي لا تشير بشكل واضح إلى زيارة المساجد أو حرم مكة. بينما يرى علماء تفسير آخرون أن هذه الآية تشير تحديدا إلى المسجد الحرام، و الغاية منها هو وضع حد لما كانت تمارسه الجماعات الوثنية والعائلات الوثنية من القيام ببعض أمور الكعبة. وفي أحاديث أخرى يوردها السيوطي تفسر الآية على أنها تشجيع على زيارة المساجد عندما تكون هذه الزيارات قائمة على الاعتراف بالإله الواحد.

عمرو بن ميمون الأودي قال: أصحاب رسول الله «إن المساجد بيوت الله في الأرض وحق على الله أن يكرم ضيوفه فيها» وبالرغم من هذه التفسيرات الأكثر احتوائية، فإن علماء مسلمين متأخرين يمنعون غير المسلمين من زيارة المسجد الحرام والمساجد الأخرى على أساس هذه الآيات وعلى أساس إطلاق لفظ المشركين عموما على كل من كان غير مسلم. على أن الفقه الإسلامي لا يزال يقدم كل الحماية لأماكن العبادة لغير المسلمين داخل وخارج دار الإسلام. وحسب رؤية الفقه الإسلامي فإن المسؤولية تقع على المجتمع المسلم حماية وصيانة الكنائس والمعابد القديمة ولكن لا يسمح ببناء الجديد منها. علي بن أبوبكر المرغنى المتوفى سنة (593) يبين أن هذا مبني على الحديث الذي يرويه عمر بن الخطاب وفيه أن النبي محمد يقول «لا كنائس في الإسلام» وهذا يفسر على أنه لا يجوز للمجتمع المسلم بناء كنائس جديدة. ابن الحميم المتوفى سنة (681) يستشهد بعدد من العلماء الذين يقولون بأن القيود المفروضة على بناء كنائس جديدة ينطبق فقط على تلك المجمعات الجديدة التي تبنى لتستوعب المسلمين المشاركين في الفتوح الإسلامية في تلك البقاع، وكذلك العواصم الكبيرة في الدولة الإسلامية مثل

القاهرة والكوفة والبصرة وبغداد. إلا أن آخرين يقولون إن هذا الحصر يشمل فقط ثلاث مدن رئيسية وهي الكوفة والبصرة والفسطاط، وأن هذا الحصر في النهي عن بناء كنائس جديدة ينطبق فقط في هذه المدن الثلاث على ما داخل أسوار المدينة وهذا قائم على أساس مبدأ أن المساحات الأسبار مخصصة لممارسة المسلمين شعائر الصلاة ولا يوجد في هذه الأماكن عادة سكان غير مسلمين. وهناك آخرون ممن يرون أن المنع المقصود لليهود والنصارى هو منعهم من أن يقربوا جزيرة العرب والتي يعرفها محمد بن محمد البابرتى المتوفى سنة (786) بأنها المنطقة بين الخليج الفارسي والبحر الأحمر وهي كذلك المنطقة الممتدة إلى نهري دجلة والفرات.

إن حماية الكنائس والمعابد القائمة الوارد في الفقه الإسلامي يمتد ليشمل أماكن أخرى يستخدمها غير المسلمين للعبادة، حيث يذكر ابن الحميم والمرغني أن هذه الحماية تشمل كذلك الصوامع والبيع ومعابد النار وغير هذه الأماكن مما يتخذها غير المسلمين أماكن للعبادة والتي تدخل تحت مسمى الكيانات القائمة التي يجب على المجتمع المسلم حمايتها. باميان بوداس وبوردابور في إندونيسيا، بالإضافة إلى المعابد القديمة المنتشرة على طول نهر النيل وكذلك المعابد التي وجدت في العراق القديمة. وكما يذكر ابن رشد المتوفى سنة (595) أن ابن عباس قال: إن النبي محمداً أمر جيوشه ألاّ يقتلوا العبَّاد والنساك في صوامعهم وبيعهم، ويروي ابن رشد كذلك أنه رغم أن هناك عدم اتفاق بين الفقهاء إلا أنه يجوز للمسلمين أداء الصلاة في كنيسة أو معبد وبعض الفقهاء يجوِّز صراحة الصلاة في هذه الأماكن إلا أن فقهاء آخرين يؤكدون أنه لا تجوز الصلاة إذا كان في الكنائس أو المعابد صور وأصنام.

الخلاصة

يتضح لنا مما سبق أن العلماء المسلمين فهموا الحديث المتعلق بقبور أنبياء اليهود على أنه نهي عن الصلاة في القبور وإنكار لممارسة شعيرة الصلاة للشخص الميت في القبر. وأن هذا الفهم هو جزء من محاولة مستمرة لتحريم طلب الشفاعة من

الأنبياء والصالحين الميتين، وهذا عمل يبدو أنه كان ولا يزال منتشرا بين المسلمين والنصارى واليهود. وهؤلاء العلماء الذين يجوزون الصلاة في المقابر يؤكدون على ألاّ يكون اتجاه القبر هو اتجاه القبلة وأن المساجد يجب ألاّ تبنى على القبور لتجنب الخلط الحاصل من أن الصلاة تؤدى للقبر. وهذا التخوف هو السبب الذي جعل هذا التفسير يغلب على التفسيرات الأخرى للحديث وهو الذي أدى إلى تهميش الأهمية الكبرى لقبور الأنبياء في التصور الإسلامي.

وفي الحالات التي يتوافر فيها الدليل المادي والأدبي يتبين لنا أن المسلمين بالفعل اتخذوا قبور الأنبياء الذين سبقوا بعثة محمد مساجد وأماكن للصلاة. لقد صادر الأمويون إبان خلافة الوليد كنيسة القديس يوحنا، وتم تدمير المصلى الذي كان مبنيا على سرداب يوحنا المعمداني، وضم للمسجد القبر الذي كان يعتقد أن فيه رأس النبي فقط. ولقد بني المسجد الإبراهيمي في حرم مدينة الخليل على قبور عدد من الأنبياء بما فيهم إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف وتم بذلك استبدال الأبنية التي كانت موجودة في تلك الأماكن في العهد اليوناني والعصور المتأخرة من العهد الروماني. ولقد بني الموقع الإسلامي الذي يضم قبر النبي هارون على أنقاض صومعة نصرانية تقع في مكان ضريح سابق من أيام عصر النبطيين. ولا يخفى استخدام المسلمين للقبر اليهودي للنبي دانيال والجسد نفسه كما تشير الأدلة في هذا الجانب والتي تشير كذلك إلى ما قام به تيمور من أخذ بقايا الجثة إلى سمرقند وهي الآن مركز رئيسي لمزار إسلامي هناك. وهناك الكثير من قبور الأنبياء بمن فيهم النبي نوح ويوشع وموسى وداوود وكلها تم أخذها من اليهود والنصارى والوثنيين واتخذت فيما بعد مساجد وأماكن للصلاة والزيارة عند المسلمين.

ولعل أشهر المساجد والمزارات التي بنيت على قبور الأنبياء هي تلك الموجودة في بيت المقدس التي تشبه مكة إلى حد بعيد، حيث يروى أنها مرقد كثير من الأنبياء وموضع نشاط هؤلاء الأنبياء أيام عهدهم. إن أماكن الصلاة في القدس تضم أماكن مرتبطة بالأنبياء إدريس ويعقوب والخضر وداوود وسليمان وشعيا وزكريا ويسوع وحوارييه. ويقع قبر النبي داوود على جبل صهيون وكان جزءا من دائرة

مزارات المسلمين داخل وخارج بيت المقدس. يورد ابن أبي الخير العمراني المتوفى سنة (558) في كتابه مجموع الفقه الشافعي حديثا يقارن فيه النبي محمد أداء الصلاة وثوابها في ثلاثة مساجد في مكة والمدينة وبيت المقدس. روي عن النبيﷺ أنه قال: «الصلاة في المسجد الحرام تساوي مائة ألف صلاة فيما سواه، والصلاة في مسجدي تساوي ألف صلاة فيما سواه، والصلاة في المسجد الأقصى تساوي خمسمائة صلاة».

وكما يرى ابن أبي الخير العمراني أن النذر للصلاة في مسجد معين لا يقع إلا في ثلاثة مساجد مسجد مكة ومسجد المدينة والمسجد الأقصى. ويناقش ابن عبد البر (368-463) عددا من الأحاديث والآراء التي تقول إن الصلاة في مسجد النبي محمد أفضل من الصلاة في مكة، ويناقش كذلك أن في مكة واحدا من أبواب الجنة، وأن المكان الذي سيطلب فيه النبي محمد الشفاعة من ربه يوم القيامة هو في المدينة. وتضيف بعض الأحاديث الأخرى أن المسجد الأموي في دمشق والذي يضم قبر يوحنا المعمداني ومسجد الكوفة والذي يضم قبر آدم إلى قائمة المساجد المخصصة والتي يمكن أن تؤدى فيها صلوات خاصة.

إن زيارة مسجد النبي محمد وقبره في المدينة سنة يؤكدها الفقه الإسلامي وهي سنة منتشرة بشكل كبير بين المسلمين كجزء من الحج إلى مكة. يقدم البيهقي (384-458) في كتابه دلائل النبوة أوصافاً دقيقة لقبر النبي محمد وقبور كل من أبي بكر وعمر بن الخطاب في المدينة، كما يورد ابن أبي الخير العمراني أحاديث يذم فيها النبي محمد أولئك الذين يحجون إلى مكة ولا يزورون قبره في المدينة: إن زيارة قبر رسول الله أمر مندوب لأنه روي عن النبي أنه قال: «من حج ولم يزرني فقد جفاني» وفي أحاديث أخرى مروية عن ابن عمر أن النبي شبه زيارة قبره بالدخول إلى الجنة وربط الزيارة بالفوز بشفاعة النبي. قال النبي «من زار قبري حلت له الجنة» «من زار قبري حلت له شفاعتي».

إن الحفاظ على هذه الروايات، رغم معارضة المتأخرين لها، يدل على تقاليد

إسلامية متقدمة تتسم بمشاركتها لمفهوم الصلاة على القبور والتي كانت سائدة قبل الإسلام، بل إن المسلمين قد شاركوا في هذه التقاليد جماعات دينية غير إسلامية.

إن هناك مصادر عدة تؤكد أن نطاق ومرتكز الاعتقاد الإسلامي والممارسة العملية لهذا الاعتقاد لم يكن متسامحا مع الديانات الأخرى فحسب بل إنه اشتق هويته المستقلة من تراث مشترك للديانات السائدة في العصور الرومانية المتأخرة. لقد كانت نشأة وتطور الإسلام سواء من حيث الحتمية التاريخية أو من حيث التركيبة التاريخية، لها علاقة وطيدة استوعبت الثقافات التي تفاعل معها المسلمون والتي استطاعوا أن يميزوا أنفسهم عنها. من الأمثلة التي تدل على الطبيعة الاحتوائية والتعددية للإسلام هي في الأساس تنبع من وحي التنزيل وشبكة العلائق المتداخلة من الاعتقادات والممارسات التي يشترك فيها الإسلام مع غيره من الديانات الإنجيلية.

ولذا فإن تطور التفسير الإسلامي للحديث المتعلق بقبور أنبياء اليهود والنصارى يبين كيف عمل المسلمون على تمييز أنفسهم عن الديانات الأخرى التي يشتركون معها في التراث الإنجيلي. وهذا التطور يبين كيف أن القول بالاحتوائية والقائم على الاعتراف بالتعددية يمكن أن يتحول إلى مبدأ ينضح بالتفرقة والإقصاء. وبصرف النظر عن المقصد الأساسي في حديث أبي هريرة، فإن السياق الأكبر الذي من خلاله نفهم كيف يمكن إسقاط الحديث في سياق يشمل معتقدات وممارسات أخرى يبين أن المسلمين كان يمكنهم أن يفهموا هذا الحديث ، بل لقد فهموه بالفعل، على أنه اعتراف بوجود هوية مشتركة بين المجتمعات الدينية المختلفة وتشجيع لمثل هذا التوجه. وإن مثل هذه الرؤى الاستيعابية والاحتوائية ليست فقط من خصائص الإسلام بل يجب أن يتم التركيز عليها وإبرازها كنموذج للتذكير بأننا كبشر نتشارك في عنصر مهم هو إنسانيتنا.

❋ ❋ ❋

1 - ابن حجر، بلوغ المرام من أدلة الأحكام، (دمشق، دار ابن كثير 1423/2002)، 78.

2 - ابن حجر، بلوغ المرام من أدلة الأحكام، 78.

3 - المرجع السابق.

4- انظر احمد بن محمد بن حنبل، المسند.

5 - انظر البخاري ، الصحيح، 3/255.

6 - انظر ابن حجر، فتح الباري في شرح صحيح البخاري (بيروت: دار إحياء التراث العربي 1304)2/430.

7 - مسلم، الصحيح، 23/532.

8 - انظر مسلم، الصحيح، 23/532-16/528.

9 - محمد بن على الشوكاني ، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار (بيروت: دار ابن حزم، 2000)، 1486-1585.

10- انظر الشوكاني نيل الأوطار، 776.

11- انظر ابن قدامة، المغني (القاهرة: حجر، 1992)، 469-468/2/468، 223.

12- انظر ابن قدامة، المغني، 475/2.

13- انظر ابن أبي الخير العمراني (بيروت: دار الكتائب العلمية، 2002، 9:/30.

14- انظر ابن قدامة، المغني، 2/474-475.

15- لمزيد من أمثلة الدراسات حول زيارة القبور انظر هنري لاوست.



نحو مفهوم للتسامح في العقائد الدينية

روي متحدة ◆

وضع البروفسور عبد الله النعيم في كتابه الشجاع والمبدع «نحو إصلاح إسلامي» أسلوبا جريئا قد يستطيع من خلاله رجل القانون إعادة بناء مجالات رئيسة من التشريع الإسلامي. وناقش في البابين السادس والثامن مسألة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ويقول بأن التقليد العقلي للمفكرين المسلمين في عصر ما قبل المحدثين الذين ساندوا بشكل متحد لحد ما سياسة تسامح محدود تجاه غير المسلمين. وتقترح هذه المقالة، على النقيض من ذلك، تسامحا كاملا (وبالتالي مساواة كاملة أمام القانون)، مبادىء تستطيع أن تجد جذورا ثيولوجية راسخة في التقليد الإسلامي لعصر ما قبل الحداثة. ودعني أوضح منذ البداية بأنني لست ثيولوجيا مسلما، ويعود الأمر بالطبع إلى المسلمين ليقروا ما إذا كانت مثل هذه الاقتراحات تمثل نظرة قد يرغبون من خلالها النظر إلى معنى الإسلام. ومن الناحية النظرية، فالإسلام هو ما يقول المسلمون إنه كذلك، وفرضيا الإسلام هو أي شيء يعتقد المسلم أنه يجب أن يكون. ويصدق الشيء نفسه على أي نظام للإيمان[1].

◆ أكاديمي أمريكي - جامعة هارفرد.

ويتعين علي أن أوضح أنني لا أناقش درجة التسامح الذي أظهرته المجتمعات الإسلامية واقعيا على مر التاريخ، وهو موضوع تمت مناقشته في مكان آخر. وعلى أي حال ينبغي علينا أن نتذكر أن المسلمين كانوا بشكل عام أكثر تسامحا من المسيحيين في العصور السابقة للعالم الحديث، وأعتقد أن سجل التسامح هذا يعكس جزئيا روح النصوص التي سأقتطفها من المفكرين المسلمين وأوردها في أدناه. وفي الممارسة – وعلى الرغم من موقف التشريع الإسلامي غير المتسامح في بعض الأحيان تجاه غير الموحدين الذين ليس لهم كتاب منزل – الأمر الذي أتاح في الغالب فرصة للشك لدى معظم أنظمة الإيمان التي يواجهونها. واجه المسلمون في بداية الفتوحات، أول ما واجهوا الهندوس، في السند، أعلن القائد الإسلامي بأن الهندوس «أهل كتاب» وعليه فهو دين مجاز، وظل هذا القرار محترما بعامة على مدى العصور[2].

وبالمثل وكما ذكر القرآن الكريم اعتقاد السبئيين بصفته أحد أقدم الديانات المنزلة. مال المسلمون لاستخدام مصطلح السبئيين بحرية للأديان غير القابلة للتصنيف، كما فعلوا بالنسبة لديانة الروم الإغريق (التي عرفوا عنها فقط من خلال النصوص) وكما فعلوا أيضا بالنسبة لعبدة الكواكب من أهل حران بلد من بلاد ما بين النهرين في قلب العالم الإسلامي.

أظهر المسلمون أيضا درجة معتدلة من التسامح نحو الملحدين الذين لم يعبروا علنا عن آراء إلحادية. وبعد مرور قرن على التمرد الضاري ضد الحكومة المركزية الإسلامية من قبل أتباع بابك في شمال غرب إيران الذي قد تم إخماده، أبدى المؤرخ متعدد الثقافة المسعودي، بينما كان يسافر عبر هذه المنطقة، اهتمامه في جناح انتيرفي خصوصا بشأن معتقدات البعض منهم، ولم يكن لديه مشكلة في الاتصال بهم، على الرغم من تمردهم السابق، و معتقداتهم الثنائية ودفاعهم المفترض عن إعادة توزيع الأملاك القسري[3]. ونجد في بعض الأحيان أن هؤلاء الذين رفضوا الدين وجدوا التسامح. ووفقا لرواية معروفة «عندما لامَ شيعي ابن أبي العوجا على كفره، اعترض الكافر قائلا بأنه لا يستحق مثل هذه المعاملة إذ إن قائداً للإمام جعفر

الذي كان مصدر إرشاد موثوقاً به لهذا الشيعي سمح لابن أبي العوجاء لكي يحضر ويناقش مسائل الإيمان معه وهو إمام جعفر في الحرم المكي»[4].

نلاحظ أن التسامح في الأمثلة التي سقناها بأعلاه هو من النوع الذي نجده في الأجزاء الأكثر تفتحا من العالم السابق للعالم الحديث، الذي سمح فيه للأقليات بالعيش بسلام وطمأنينة وبدرجة من الاحترام، و – غالبا – بدرجة معينة من الالتزام تجاه الغالبية. وعندما نتحول، على أي حال، لنجد ثيولوجيا التسامح كاملة غير مشروطة، نجد أيضا توفر مادة غزيرة لمثل هذه النظرية في التقاليد الإسلامية السابقة للحداثة. ولكن – وعلى حد معرفتي – لم توجد هنالك محاولة نظامية لبناء ثيولوجيا للموضوع (أكثر من وجود محاولة يهودية أو مسيحية سابقة للحداثة لفعل ذلك. ويتعين علينا أن نضع في أذهاننا وكما أكد على ذلك الدكتور النعيم – بأن العديد من المسلمين اعتقدوا بأن الآية القرآنية عن الجهاد قد نسخت معظم الآيات القرآنية الأخرى مما يشير إلى ثيولوجيا التسامح.

إن المبدأ الأول في المواد الإسلامية التي قد تدعم ثيولوجيا التسامح أكثر عمومية هو مبدأ اختلاف الاعتقاد الذي يريده الله تعالى. ومن بين الآيات القرآنية الكريمة التي تعبر عن هذا هي الآية رقم 99 من سورة يونس ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ ويوضح تفسير الجلالين التأكيد المركزي للآية بجلاء بالقول «هل ستجبر الناس لفعل ما لا يطلبه الله -تعالى- منهم؟ وبمثل هذا المبدأ يرى بعض المفكرين المسلمين في هذا الاختلاف في الاعتقاد فرصة لكل مجتمع لديه معتقد بما فيهم المسلمين أنفسهم للتعلم من المجتمعات الأخرى. ويكتب المفكر الصوفي المهم جدا عين القضاة الهمذاني المتوفى عام 1125 ميلادي في كتابه «تمهيدات»:

«يا عزيزي إن كنت ترى في المسيح ما رآه المسيحيون فكن مسيحيا. وإن كنت ترى في موسى ما يراه اليهود فكن يهوديا. ووراء ذلك إن كنت ترى في الوثنية ما رآه عبدة الأصنام فكن عابد أصنام. إن الفِرَق الاثنتين والسبعين ما هي إلا محطات

على الطريق إلى الله». ألم يتسن لك أن تسمع كلمات (الصوفي الشهير) أبي سعيد بن أبي الخير عندما جاء بحضور راهب مجوسي: «هل يوجد شيء في الوقت الحاضر في ديانتكم لا نعرفه الآن في ديننا»[6].

وهنالك مبدأ آخر ورد بيانه بوضوح في القرآن الكريم وهو أن الحكم والعقاب على الاعتقاد الخاطىء يجب أن يُترك لله وحده، وهذا مناظر للنص الإنجيلي الذي يقول: «الانتقام لي، يقول الرب». ونقرأ في نهاية الآية الكريمة ﴿إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾(النحل 125) ويقول المفسر المرموق البيضاوي بأن هذه الآية تعني «أن البلاغ والدعوة إلى الإسلام هي الأشياء اللازمة عليكم»[7].

إن هذا المبدأ القائل بأن الحكم والعقاب بيد الله وحده ذو صلة واضحة بالمبدأ السابق القائل بأن تعدد العقائد إرادة إلهية، وفي آية أخرى يقول -تعالى-: ﴿ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء﴾(البقرة 272) ويبدو هنا جليا أن الهدى من الله تعالى وبإرادته وأنه يعطي الأفضلية لأناس معينين دون الآخرين. تفسير البيضاوي[8] ونجد في تفسير الجلالين أنه ليس لزاما عليك أن تهدي الناس لدخول الإسلام، فقط عليك البلاغ وهو الزام عليك، وتواصل الآية الكريمة للسماح بالكرم غير المشروط لغير المسلمين ﴿وما تنفقوا من خير فلأنفسكم﴾(البقرة 272) وفي تفسير الجلالين «أنفقوا ابتغاء وجه الله»[9].

وهنالك سبب آخر لترك الحكم إلى الله وحده ألا وهو الإيمان العميق القوي المخفي تحت أشكال عديدة من السلوك، والتي قد تبدو مناقضة للتقليد الديني الصحيح، وهو موقف للعبادة الحقة المقبولة كليا عند الله -تعالى-. ونجد في ملحمة جلال الدين الرومي في موضوع التقوى في الإسلام قصة رد فعل النبي موسى عليه السلام على الراعي الذي يبدو أنه تصور الله على شكل راعٍ:

شاهد موسى راعيا في الطريق، كان يقول، يا رب، يا من يختار (من يريد).

أين أنت، لعلي أصبح خادمك وأخيط حذاءك وأمشط شعرك؟

لعلي أغسل ملابسك وأقتل قملك، وآتي لك بالحليب، يا من تستحق العبادة.

ارتعب موسى :

كان الراعي يتحدث بكلمات بلهاء بهذه الطريقة. قال موسى، «يا أيها الرجل، لمن توجه تلك الكلمات؟ أجاب إلى ذاك الذي خلقنا، خالق هذه السموات والأرض».

قال موسى : انتبه ! لقد انزلقت إلى الوراء، وحقا إنك لم تعد مسلما، لقد أصبحت كافرا.

ما هذا الهذيان؟ ما هذا القدح والشتم؟ ضع شيئا من القطن في فمك!

إن الرائحة الكريهة لشتيمتك قد جعلت العالم (كله) منتنا : لقد مزقت شتيمتك ثوب حرير الدين إلى قطع».

وبعد هذا الخطاب الطويل الذي يدين الراعي، وبّخ الله موسى وجاء تنزيل من الله على موسى : «لقد فصلت عبدي عني. هل جئت (كَنَبيٍّ) لتوحد أم جئت لتقطع؟

وبقدر استطاعتك، لا تضع قدما على (الطريق الذي يقود إلى) الفصل : ومن بين كل الأشياء فإن أبغض شيء إليّ الطلاق.

لقد وهبت كل إنسان طريقة (خاصة) للتصرف : لقد وهبت لكل شخص شكلا (خاصا) للتعبير.

فالبنسبة له فإنه يستحق الثناء وبالنسبة لك فإنك تستحق اللوم : بالنسبة له شهد، وبالنسبة لك سُم.

أنا مستقل بكل الطهارة والخَبث، بكل الكسل وبكل الرشاقة (في عبادتي) لم أقض (العبادة الإلهية) كي أحقق الفائدة، كلا، ولكن كي أحقق العطف لعبادي.

اصطلاح الهند عند الهندوس يستحق الثناء، ولدى شعب السند فإن اصطلاح السند يستحق الثناء.

إنني لا أطهر بتمجيدهم (لي)، لكنهم هم الذين يتطهرون ويصبحون أنقياء طاهرين.

لا أنظر إلى اللسان والكلام، إنما أنظر إلى الباطن، إلى (النفس) وحالة (الشعور).

أتفرّس في القلب (لكي أرى) إن كان متواضعا، حتى وإن كانت الكلمات التي نطقت غير متواضعة؛ لأن القلب هو الجوهر، والكلام هو الصدفة فقط، وعليه فإن الصدفة تابع، بينما الجوهر هو الشيء (الصحيح).

كم من مثل هذه العبارات والمفاهيم والاستعارات؟ أريد أرواحا متقدة، مشتعلة(بالعواطف) : وتصبح ودودة لهذا الاشتعال!

أشعلوا نار الحب في أرواحكم، أكبتوا الفكر والتعبير كليا.

يا موسى، إن الذين يعرفون الخلاف هم من نوع واحد، أما الذين تحترق أرواحهم فهم من نوع آخر[10].

ونرى أيضا في هذا النص نتيجة منطقية للمبدأ القائل بأن الاعتقاد الخاطىء الظاهر يعاقب عليه الله وحده ولا يتم تصحيحه بالقسر والإجبار. فعبادة الله إن لم تكن تتم بحرية، تكن نوعا من المقايضة تفترض أن الله يمجد بواسطة الخضوع البشري.

وهنالك نتيجة منطقية أخرى لصوفي مثل جلال الدين وهي الاعتقاد بأن الايمان العميق يغير تركيز الإنسان بحيث إن مثل هذا الإنسان قد ينظر إلى التعصب على أنه ملحق لأشياء في هذا العالم لا يمكن التفكير به روحيا. ويكتب قائلا :

الفاكهة غير الناضجة فقط هي التي تمسك بالغصن بقوة؛ لأن هذه الفاكهة قبل نضجها لا تكون جاهزة للقصر، وعندما تنضج وتصبح حلوة تسقط وتذهب في طريقها.

الإمساك بإحكام (يعني تبني تفسيرات قاسية للأشياء) وأن تكون متعصبا يعني عدم النضج. وفقط ما دمت جنينا تكون مهمتك شرب الدم[11].

أما المبدأ التالي (وهو ذو صلة جزئية) فهو مبدأ بناء ثيولوجيا التسامح وهو يقوم على الاحترام المتبادل بين المجتمعات البشرية المؤمنة وجاء في الآية القرآنية الكريمة 108 من سورة الأنعام ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون﴾(الانعام)108: وجاء في تفسير الجلالين أن «من دون الله» تعني الأصنام، ومعنى الوثنية بالنسبة لكثير من المسلمين ليس فقط عبادة الصور المنحوتة، ولكن أيضا عبادة الأفكار الخاطئة التي أصبحت هدفا لحب التطرف. ويواصل نفس التفسير القول : «زينا لكل أمة» تعني «كل من الجيد والرديء السلوك الديني زين لهم من قبل الله –عز وجل– وعليه فهم ينفـذون هـذا السلوك».

ونلاحظ هنا أن الاحترام المتبادل الذي لا يتصل فقط برغبة المسلمين في عدم الافتراء على دينهم، ولكن أيضا بمبدأ أن الحكم والعقاب لله وحده حيث إن الله وحده يعلم السبب ويعلم الحث على السلوك غير الإسلامي .

إن النصوص التي تدعم أهمية التبادلية بين الأشخاص والجماعات في التغاضي عن الاعتقاد أو السلوك الخاطيء عديدة، وفي بعض الأحيان تفهم التبادلية على أنها مسألة ثلاثية تتضمن الله، وعلى سبيل المثال، جاء في حديث رسول الله ﷺ الذي رواه البيهقي : «من ستر مسلما ستره الله في الدنيا والآخرة»[12].

وقد لخص الشاعر الفارسي الموهوب السعدي الذي عاش في القرن الثالث عشر العديد من أفكار التبادلية في قصيدة مشهورة عنّف فيها درويشا ملكا ظالما :

أبناء آدم أوصال بعضهم البعض
خلقوا من مادة واحدة
وعندما يتألم أحدهم
لا تجد الأعضاء الآخرين الراحة
عليه، فإن الذين لا يشعرون بآلام الآخرين
لا يستحقون أن يُسمُّوا بشرا[13]

تنبع التبادلية البشرية من الفهم القائل أن الجنس البشري جسم واحد، ويفقد طبيعته البشرية فقط عندما يؤذي أعضاؤه بعضهم البعض.

ومن ثم، فإن المبدأ الأعمق تجذرا في الفكر الإسلامي الذي يدعم ثيولوجيا التسامح هو الإيمان في الدين طبيعي، فطري في جميع البشر، والطيبة الطبيعية للبشر ناتجة عنه. والبرهان هو الآية الكريمة رقم 30 من سورة الروم ﴿فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها﴾.

يشرح المفسر البيضاوي، التفسيرات المختلفة بـ : «الأمثلة التي ضربها الله -تعالى- والتي خلق على أساسها البشر، «بما في ذلك التفسير» يقال: إنه يمكن الإشارة إلى العهد الذي قطعه سيدنا آدم وذريته. «قطع هذا العهد في مشهد ينظر إليه المسلمون في سائر أرجاء العالم بأنه مركزي بالنسبة للتاريخ الأخلاقي للبشرية، لأن بذرة كل بشر المستقبل وجدت من صلب آدم وسألها الله : «ألست بربكم»؟ وأجاب كل بشر على هذا السؤال «نعم بكل تأكيد» ميثاق أخلاقي يقر ربوبية الله تقرر بهذا الاعتراف، و كما رأينا فإن بعض المفسرين يربطون الغريزة الدينية الفطرية النقية لدى البشر بهذا المشهد. وهنالك نص قرآني جميل يعتبر برهانا على الإيمان بالطيبة الطبيعية لكل الأشياء، نجده في سورة الرعد الآية 15 : ﴿ولله يسجد من في السموات والأرض طوعا وكرها وظلالهم بالغدو والآصال﴾. وهذا يعني أن الأشياء سريعة الزوال تعبد الله تعالى.

تصل العبارة الأخيرة موضوع هذا المقال بالفكرة التي تبدو مهملة بشكل كبير، ولم يتم التطرق إليها هنا، وهي تتعلق بثيولوجيا إسلامية لاحترام العالم الطبيعي بأسره. ويقول الإمام البخاري في كتابه الأدب المفرد :

«سأل رسول الله ﷺ : ما هي أحب الأديان إلى الله تعالى؟ فقال ﷺ «الحنيفية السمحة»[14].

وبالنسبة لي فإن هذا النص يعتبر دليلا آخر على أن هنالك رأياً مهماً في الفكر الإسلامي التقليدي يقول بأن لدى كل البشر ديناً «طبيعياً» ولد في أنموذج روحي

وأخلاقي وضعه الله في نفوسهم، وعلى أساسه يتعين علينا أن نفترض الطيبة الفطرية في إخواننا البشر.

ومن المثير للاهتمام ما أورده الإمام البخاري في صحيحه، وهو مرجع في الحديث لدى أهل السنة، من أن رسول الله ﷺ قال: «كل امرىء يولد على الفطرة، وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»[15]. وبينما ترى غالبية المسلمين بأن «الفطرة» وهي الكلمة التي وردت في الآية الكريمة أعلاه- تعني «الإسلام» وترى أقلية ذات شأن أنها تعني «بداية بني البشر» دين فطري مطبوع في أنفس كل البشر بشكل يتعذر محوه. أو بمعنى أنه امتداد للإسلام كما يعرَّف أحيانا من قبل المسلمين ومؤلفي الفترة الكلاسيكية.

إن قبول مثل هذا الدين الطبيعي والطيبة الطبيعية الناتجة عنه لدى بني البشر تجعل كل المبادىء التي ذكرناها بأعلاه، والاختلافات التي أرادها الله في المعتقدات، تعليق الحكم، وغير ذلك، متماسكة عقليا بشكل أكبر ومتجذرة في مجمل الآراء الثيولوجية في الإسلام، حيث إن فرضية الطيبة الفطرية تجعل من الطبعي قبول الآخرين للحقيقة وإسداء التسامح التام لهم.

وبالنسبة لي كمؤرخ بدا لي دائما أن التسامح في الغرب ظهر بعد حرب الأديان في القرن السابع عشر ليس لأن الثيولوجيا المسيحية أقنعت مقاتلي شرور عدم التسامح؛ ولكن لأن عدم التسامح بدا على شفير تمزيق المجتمع وكان باهظ الكلفة، واستغرق الأمر أجيالا قبل أن نرى نظريات متطورة للتسامح مثل ما نجد لدى لوك، دون أن نأتي على ذكر أشكال التسامح الممأسسة مثل ما نجد في القرن التاسع عشر مع توسع الامتيازات دون اختبار المعتقد الديني. ويبدو لي أيضا أن هنالك على الأقل جذوراً للتسامح في التقليد الاجتماعي الغربي. الأول هو الإقطاعية، بسبب أنني أؤمن بشدة بأن الرأي الإقطاعي للإنسان كرابط للحقوق والمؤسسات كان أنموذجا مكن بعض المجتمعات الأوروبية تدريجيا وبشكل غير متواصل من توسيع هذه الحقوق والالتزامات لتصل جميع أفراد المجتمع السياسي

دون إغفال حقوق الأقليات. وهنالك مصدر آخر وهو فكرة المواطنة التي ولدت في التنور وجيء بها إلى الواجهة بواسطة الثورة الفرنسية، التي فهمت فيها الإرادة العامة بأنه يتم تقريرها بالمشاركة العامة للمجتمع ومن ثم استحدثت أفكار المواطنة المعاصرة.

لم تكن التقاليد الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية دائما ولا ضرورة لأن تكون مماثلة لنظيراتها في الغرب. ويتعين علينا أن نضع في أذهاننا بأن المسلمين يشعرون بالانزعاج المبرر بأن الإسلام قد أصبح المثال البارز للدين غير المتسامح في أذهان الكثير من الأوروبيين. قد يقرأ بعض المسلمين هذا المقال حتى الآن كمحاولة أخرى للقول : «يجب أن يكون المسلمون أكثر تسامحا»، ولكن المؤلف على النقيض من ذلك يأمل بأن تزود المقالة المسلمين والمعجبين بالإسلام - سواء كانوا يناصرون التسامح الكامل أم لا، للقول : «إن خيار التسامح الكامل موجود في التقليد الإسلامي منذ زمن طويل».

هنالك سابقات تاريخية للمواطنة الكاملة من طرف غير المسلمين. تعبير قوي لمسؤولية الحكومة تجاه المحكومين، بغض النظر عن معتقداتهم نجده في الرسالة المشهورة والتي غالبا ما تقتبس من رسالة يقال إن سيدنا علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه- وجهها إلى مالك بن الحارث الأشتر عند تعيينه من قبله واليا على مصر:

ثم اعلم يا مالك أني قد وجهتك إلى بلاد قد جرت عليها دول قبلك، من عدل وجور، وأن الناس ينظرون في أمورك مثل ما كنت تنظر فيه من أمور الولاة قبلك، ويقولون فيك ما كنت تقول فيهم، وإنما يستدل على الصالحين بما يجري الله لهم على ألسن عباده، فليكن أحب الذخائر إليك ذخيرة العمل الصالح فاملك هواك وشُح بنفسك عما يحل لك، فإن الشح بالنفس الإنصاف منها فيما أحبت أو كرهت وأشعر قلبك الرحمة والمحبة واللطف، ولا تكونن عليهم سَبُعا ضارياً فإنهم صنفان؛ إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخَلق، يفرط منهم الزلل وتَعرُض لهم العلل، ويُؤتى على أيديهم - أي تأتي السيئات على أيديهم - في العمد والخطأ،

فأعطهم من عفوك وصفحك مثل الذي تحب أن يعطيك الله من عفوه وصفحه، فإنك فوقهم، وولي الأمر عليك فوقك، والله فوق من ولاك، وقد استكفاك أمرهم - أي طلب منك أن تكفيهم أمرهم وتدبر مصالحهم - وابتلاك بهم.

إن هذا الاحترام العالمي للمحكومين حتى لو كانوا من غير ملتك فهم «نظراؤك في الخلق» شرحه الإمام علي -كرم الله وجهه- ليمتد إلى أمور المصريين قبل القانون الإسلامي يقول:

«ولا تنقضن سنة صالحة عمل بها صدور هذه الأمة، واجتمعت بها الألفة، وصلح عليها الناس، ولا تحدث سنَّة تضر بشيء من ماضي تلك السنن، فيكون الفضل لمن سنَّها والوزر بما نقضت منها».

وفي الوقت الراهن ومع إعادة انبعاث المجتمع المدني في الكثير من المجتمعات الإسلامية والمطلب المصاحب لها بمساواة في المواطنة وحقوق متكافئة، يبدو من المحتمل بأن بعض القواعد الثيولوجية للتسامح سوف تتطور. وآمل أن يكون هذا المقال قد بين لدى القائمين على تطوير هذه الثيولوجيا مادة غزيرة.

* * *

1 - غير المسلمين في المجتمع الإسلامي - يوسف القرضاوي (القاهرة 1977م).

2 - واي فريدمان - «محمد بن القاسم» الموسوعة الإسلامية - الطبعة الثانية (ليدن 1991م).

3 - المسعودي (باريس 1896م).

4 - جي فايدا في مقالته ابن أبي العوجا - في الموسوعة الإسلامية الطبعة الثانية (ليدن 1971م).

5 - تفسير جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي.

6 - انظر مصنفات عين القضاة الهمداني (طهران 1962م).

7 - أنوار التنزيل، فليشر.

8 - Ibid,I page 138

9 - سورة البقرة 272.

10- المثنوي لجلال الدين الرومي ترجمة وتحرير رينولد، نيكلسون (لندن 1926م).

11- Ibid , طبعة رينولد أ. نيكولسون (لندن 1929م) (الترجمة بواسطة كاتب المقال).

12- البيهقي، شعب الإيمان.

13- جولستان – جون بلاتس (لندن 1874م).

14- الآية 108 من سورة الأنعام.

15- محمد بن إسماعيل البخاري – الأدب المفرد (بيروت).

16- صحيح البخاري (لاهور 1979م).





أمّة الكتب الأولى

عبدالله إبراهيم ◆

1- مخاريق محشوة

في سياق حديثه عن الهياكل المقدسة عند الأمم المختلفة نقل ابن فضل الله العمري (749هـ=1348م) في كتابه «مسالك الأبصار في ممالك الأمصار» عن أبي عبيد البكري (487=1094م) خبراً قصيراً عن «الصابئة» وهو الخبر الذي أورده المسعودي (346=975) من قبل في «مروج الذهب»، وذكره آخرون، وبذلك جرى تداول الخبر طوال أكثر من أربعة قرون، وتعرض لتخريب كبير، فقد حُذف منه وأضيف إليه، لكنه حافظ على تماسكه البنيوي والدلالي، آخذين في الحسبان أن المسعودي، فيما نعلم، أول من دوّن روايته الشفوية التي تعود إلى زمن أسبق بكثير من ذلك، وبخاصة الجزء الأخير منه، وهو عن مخزن الكتب الأولى في العالم. وسنُدرج الخبر بعد تهذيبه من شروحات جانبية لا تؤثر في بنيته السردية ولا في بنيته الدلالية، لنتمكن من تحليله بصورة وافية.

◆ باحث من العراق.

«وأما ما كان للصابئة، فكان لهم هياكل تسمى بأسماء، وهي: هيكل العلة الأولى، وهيكل العقل، وهيكل الصورة، وهيكل النفس. مستديرات الأشكال. وهياكل الكواكب والنيرين على أشكال مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع. وكانت لهم فيها دُخَن وقرابين..والذي بقي من هياكلهم، بيت بحرّان، في باب الرقّة، يُعرف بمعلميشا (=مغليتيا، عند المسعودي) وهو هيكل آزر أبي إبراهيم (=الخليل)..ولهم في هياكلهم مخاريق قد وصلت: تقف السَّدَنَة من وراء الجُدُر، وتتكلّم بأنواع الكلام، فتجري الأصوات في تلك المنافخ والمخاريق إلى تلك الصور المجوّفة، فيظهر لها نُطق على حسب ما دُبِّر على هيئة هندسية..والصابئة حشويّة اليونان، وإنما يضافون إلى الفلسفة، إضافة نسب لا إضافة كلمة، لأنهم يونانيون، وليس كلّ يونانيّ بحكيم..والصابئة تُقرّب في بعض الأوقات ثورا أسود، تُشَدُّ عيناه، ويُضرب وجهه بالملح، ثم يُذبح ويُنظر في أعضائه، وما يظهر منه في الجراحات والاختلاج، فيُستدلّ به على أحوال السَنة. ولهم في قرابينهم أسرارٌ ومُخبّآت، وهيكل في أقاصي الصين، وهو بيت مدوّر له ستورٌ وأبواب. في داخله قبةٌ مسبَّعةٌ عظيمة البنيان. وبه بئر مسبّعة الرأس، متى أكبّ إنسانٌ على رأسها تهوَّر على رأسه فيها، وعلى رأس البئر شبه الطوق مكتوب عليه بقلم قديم، قلم السند هند (=قلم المسند، عند المسعودي) «هذه البئر تؤدّي إلى مخزن الكتب الأولى، وتاريخ الدنيا، وعلوم السماء لِما كان ويكون، وتؤدّي إلى خزائن رغائب هذا العالم، لا يصل إلى الدخول إليها والاقتباس مما فيها إلا مَنْ وازتْ قدرته قدرتنا، وعلمه علمنا»[1].

تكشف بنية خبر «الصابئة» مجملَ عيوب التأليف الإخباري الشفوي القديم، إذ تتضارب المعلومات عن «الآخر» المختلف في معتقداته، وعباداته، وطقوسه، ثم يجري النقل دونما تثبّت، فيقع التغيير، والتكرار، والتصحيف، وعدم مراعاة التناسب، وتسريب أحكام انتقاصية، فلكي نتعرّف إلى الصابئة ينبغي لنا تذكر «مخاريقهم» ونتهمهم بأنهم من «حشوية اليونان»، ثم نبعدهم عن أي احتمال تتسرّب منه رائحة الحكمة «فليس كل يوناني بحكيم» لئلا يتوهم أحد بأن فيهم حكماء، وأن نذهب بهم إلى أقصى مشارق الأرض لنجد لهم هيكلا كتب عليه بلغة

هندية مجهولة بالنسبة لنا، ثم نلوذ بالتاريخ البعيد لنعرف أن لهم هيكلا آخر في حرّان خصّ بآزر أبي النبي إبراهيم، وننتقل إلى أضاحيهم العجيبة، إذ ينحرون الثيران السود يستدلون بخلجات أشلائها على صروف الدهر، وتقلبات الأحوال، ناهيك عن المخبآت والأسرار التي ترافق ذلك. فماذا يرتسم في مخيلتنا ونحن ننتقل من الصين إلى اليونان؟ ومن الكتب إلى الثيران؟ ومن الهياكل إلى المخاريق؟

يتوهم كثيرون أن هذا التمزيق الدلالي، والمكاني، والزماني، لمحمول الخبر وصيغته السردية سيفضي إلى تصدّع الفكرة القابعة تحته، فيتناثر كل ما له صلة بالصابئة، ويُدرج طيّ النسيان، فيما نرى أن تلك النبذ المتناثرة تمثل القيمة الدلالية لمحمول الخبر؛ إذا جرى ترميمه في ضوء المظان الأصلية التي حملت إلينا أخبار الصابئة، فخلف الرغبة المضمرة لطمس المحمول الدلالي تلوح قضية متماسكة ينقصها السياق الحاضن الذي يمنحها المعنى الخاص بها. فما يعدّ تشتيتاً نجده تأكيداً على عالمية عقيدة الصابئة، فلابد أن تكون الصابئية ديانة كونية شملت العالم قبل اليهودية والنصرانية والإسلام لتغطي هذه المساحة من الأرض، فقد أخذت عن اليونان حكمتها، وخلّدتْ في الشرق الأدنى هياكلها، ثم استعارت لغة الهند، وانتهت بأن عبّرت عن نفسها في أقاصي الصين باعتبارها ضامنة للمعرفة الأولى. وبدل الانتقاص والذم يفضل الحديث عن عقيدة فُنيتْ في العقائد الأخرى، وتلاشت فيها، وكانت جذورا لها ومنابع، وذابت كثير من عناصرها في تلك العقائد التي ورثتها، كما ترث الأديان بعضها بعضا في كل زمان ومكان. لم تكن الصابئية عقيدة مغلقة تنتهي صلاحيتها بانقضاء عصرها، إنما أعادت تشكيل نفسها في قلب العقائد الكبرى التي ظهرت في إثرها، ووجدت لها تجليات في سائر تلك العقائد التي تسعى جاهدة للتخلص من أصول مزعجة. واستنطاق النص سيظهر التنوعات الخفية للصابئية التي أراد العمري أن يدفع بها إلى هوّة النسيان. يضع خبر الصابئة بين أيدينا الطريقة المشوبة بالاحتقار للعقائد القديمة، فكل ما لا نرغب فيه يجب طمره إلى الأبد. فما وصلنا إنما جاء بـ«مخاريق». وطبقا للعمري فذمّ الحامل يُقصد منه إبطال قيمة المحمول.

يلزمنا الوقوف على الوسيلة التي بلغتنا بها المعتقدات الصابئية، لنقف على قيمتها وأهميتها، لقد وصلت بـ«المخاريق». تقطر كلمة «المخاريق» بدلالات الانتقاص، ففي المعجم العربي تقترن غالبا بالكذب، والاختلاق، والتزييف، فالمُمخرق هو المُموّه، والخرق هو الكذب، والحمق، والجهل، والتخريق هو المبالغة في الكذب، والتخرّق خلق الكذب واشتقاقه. والمخاريق خِرقٌ مفتولة يلهو الصبيان بها، ولا قيمة لها. وإذا غادرنا المعاجم إلى المصادر وجدنا دعما مباشرا للمعنى المذكور، فالمرزوقي يرى أن المخراق خشبة في رأسها سنان عريض كان القوم إذا انصرفوا من حرب ظافرين قدموا بشيرا معه مخراق ليعلم الحال، فيلوح به لاجتماع ولدان الحي[2]. وفي «الأغاني» ترد مرادفة للريبة والشك «إن مخاريق الأمور تُريب»[3]. لكن الجاحظ في إحدى رسائله يدفع بالمعنى إلى مستوى أكثر دقة، وله صلة مباشرة بموضوعنا، فالمخاريق هي أكاذيب العرافين، وهي أشبه بتزاويق الكهّان، وتهويلات الحواة[4]. ويربط الثعالبي التخريق بالشعوذة، فهو تصوير الباطل في صورة الحق[5]. ولكل هذا سنفهم، بصورة لا تقبل اللبس، لماذا ذهب القاضي التنوخي إلى وصف الحلاج، بأنه «صاحب مخاريق يظهرها كالمعجزات، ويستغوي بها جهلة الناس»[6]. ينتهي بنا الأمر إلى أن العمري - ومن قبله البكري والمسعودي وطبقة كاملة من المؤرخين والجغرافيين - يريدوننا أن نأخذ بالحسبان أن كل ما للصابئة محمول بمخاريق، وأن طقوسهم الدينية في هياكلهم المقدسة هي سلوك أخرق فيه من الطيش، واستغواء الجهلة، والحمق، والخداع، الشيء الكثير.

لا يُكتفى بالمخاريق، إنما الصابئة من «حشوية اليونان». تتهم بالحشوية كل الفرق المخالفة التي عدّت ضالة، وتسبّبت في إحداث بدع غريبة في الإسلام، وترتبط في أصلها بفكرة «الحشو». فحشوة الإنسان: أمعاؤه. وكل ما في البطن فهو حشوة. وحشو الكلام هو الفضل الذي لا يعتمد عليه، وحشوة الناس هم رذّالهم، فما تؤمن به الحشوية يتّصل بالأحشاء وما تحتويه، وبعيدة كلية عن الأفكار السامية التي منبتها الأذهان والعقول. تقبع أفكار الحشوية في الأسافل العفنة. إنها حشو كروش، وكل الأفكار العليا براءٌ منهم، فلا تحصيل لهم غير ما يكون من فساد الأحشاء، وليس من

صفاء العقول. وحينما يعقد ابن النديم عن الصابئة فصلا في «الفهرست» يصمهم بـ«الجهالة»[7]. أما صاحب «طبقات الشافعية الكبرى» فيلحقهم بالمشبّهة، أي من القائلين بالتشبيه، والتجسيم، وعدّهم أصحاب عقيدة سرية لا يُجهر بها، بل تُدس إلى جهلة العوام، وانتهى إلى أنه «من أنكر المنكرات التجسيم والتشبيه، ومن أفضل المعروف التوحيد والتنزيه»[8]. وبالإجمال فصورة الحشوية سيئة جدا في التاريخ الإسلامي، فهم مشبّهة، ومجسّمة، ومن ذوي الاعتقادات الفاسدة التي تلحق ضررا بالعقيدة الصحيحة، إنهم من أخطر أصحاب البدع!!.

لننظر الآن في عقيدة دينية تحملها لنا «مخاريق محشوّة». فإذا كان العمري وسواه من الجغرافيين، والمؤرخين، ومؤلفي كتب «الملل والنحل» يريدون تعريفنا بالفِرق المختلفة، فإنما يضعون بيننا وبينها كدسا من «المخاريق المحشوة» التي ستحول دون أن نطمئن إلى أهميتها، وذلك لا يلزمنا بمعرفتها، بل التخلّص منها كما تتخلص الأجساد السليمة من حشوها الفاسد. ولا يقتصر الأمر على العمري، فمهما أجَلنا النظر في المرويات والمدونات القديمة التي انتدبت نفسها للتعريف بالجماعات والعقائد غير الإسلامية، خارج دار الإسلام وفي داخلها، قبل ظهور الإسلام وبعده، فنواجه بستار سميك من التجهيل يحول دون ملامستنا المباشرة لحقيقة تلك الجماعات والأديان، فقد تراكم تراث من الانتقاص والدونية لكل ما يغايرنا، ولا يمتثل لنظام القيم السائد لدينا، ولا يستقيم الأمر بدون نظرة نقدية تفكك ركائز ثقافة الكراهية ليقع قبول الآخر.

يوضح المسعودي طبيعة «مخاريق الصابئة» التي تستخدم لإصدار أصوات توهم بأنها خاصة بالآلهة، وذلك في سياق تلخيصه قصيدة لمعاصره القاضي الحرّاني «ابن عيشون» ذكر فيها مذاهب الصابئة، وتطرّق إلى بيت عبادتهم في حرّان، وما فيه «من السراديب الأربعة المختلفة لأنواع صور الأصنام التي جعلت مثالاً للأجسام السماوية، وما ارتفع من ذلك من الأشخاص العلوية، وأسرار هذه الأصنام، وكيفية إيرادهم لأطفالهم إلى هذه السراديب، وعرضهم لهم على هذه الأصنام، وما يُحْدِث ذلك في ألوان صبيانهم من الاستحالة إلى الصُّفْرة وغيرها؛ لما يسمعون من ظهور

أنواع الأصوات، وفنون اللغات، من تلك الأصنام والأشخاص، بِحِيل قد اتُخذتْ، ومنافيخ قد عُملتْ: تقف السدَنة من وراء جُمُرٍ فتتكلم بأنواع من الكلام، فتجري الأصوات في تلك المنافيخ والمخاريق والمنافذ إلى تلك الصور المجوفة والأصنام المشخصة، فيظهر منها نُطق على حسب ما قد عُمل في قديم الزمان، فيصطادون به العقول، وتسترقُّ بها الرقاب، ويقام بها الملك والممالك»[9].

يخلص المسعودي إلى أن ذلك سلوك مروّع ينتهك الطفولة البريئة، ويخدع به الجميع، فتقام بذلك الممالك على أسس باطلة. ويقرر الشهرستاني بأن ذلك مما يختص به الصابئة دون سواهم، فقد «استخرجوا من عجائب الحيل المرتبة على عمل الكواكب ما كان يقضي منهم العجب. وهذه الطلسمات المذكورة في الكتب، والسحر، والكهانة، والتنجيم، والتعزيم، والخواتيم، والصور..كلها من علومهم»[10]. وتتواتر أخبار متزاحمة في المصادر القديمة تربط الطقوس الدينية للصابئة بأعمال الشعوذة، وكل ذلك لا يستند إلى دليل؛ فالكتاب المقدس للصابئة «الكنزا ربّا» يحذّر صراحة من كل ما ذُكر «لا تستشيروا العرافين، والمنجمين، والساحرين، والكاذبين، في أموركم؛ مخافة أن يرمى بكم أسوة بهؤلاء إلى الظلمات». ولو خيّل لرواة الأخبار المذكورة أن ذلك ربما يكون من عمل الشيطان، فكتاب الصابئة يحذّر من إبليس كما تحذر منه سائر الكتب السماوية «احذروا أن يستحوذ على قلوبكم الشيطان المملوء بأحابيل السحر والخداع والغواية».

ربطت اللغة العربية الصابئة بالفعل «صبأ» على نحو يُراد به نوعا من الذم، فدلالة الفعل تذهب إلى معنى الظهور والطلوع والخروج، واختص في سياق التداول بكل مَنْ «خرج من دين إلى دين». وكانت العرب تسمّي الرسول بـ«الصابيء» لأنه «خرج من دين قريش إلى الإسلام» فالمعنى - في هذا السياق - يحيل على الاهتداء إلى الحق، ونبذ الباطل، ولكن حينما يتصل الأمر بـ«الصابئة» فينبغي تحريف المعنى ليوافق المواقف المسبقة تجاههم، فيفهم أنهم خرجوا على دين، وانحاشوا عنه، وارتدوا، وزعموا أنهم على دين نوح كذبا. وإسقاط دلالة فعل عربي مستحدث للتعبير عن عقيدة قديمة جدا، يؤدي، لا محالة، إلى تزييف القصد، فالصابئة لاعلاقة

لها بمعنى الفعل العربي، إنما التسمية مستوحاة من فعل بالآرامية يدل على التعميد والغطس بالماء الحيّ، والانغمار فيه، فالصابئة في سياق الثقافة الآرامية هم «المتعمّدون» بالماء. والتطهر بالجاري منه أمر ملزم في طقوسهم الدينية، ولهذا سكنوا ضفاف الأنهار، والبطائح. وتبوّأ كثير منهم وظائف النسخ والكتابة والترجمة في العهدين الساساني والإسلامي، وكانوا الوسطاء الحقيقيين بين اللغات اليونانية، والفارسية، والآرامية، والعربية. ينبغي تجنّب هذه العثرات التي تُرمى أمامنا كيلا نصل إلى الصابئة بسلام، وإذ امتثلنا لذلك فسوف نُحجز وراء رغبة العمري والمسعودي والشهرستاني وسواهم، ولا نبلغ هدفنا أبدا. ولكي نقترب إلى محمول الخبر، ونلمّ شتات عناصره، ونكتشف حبكته السردية الخاصة بخزائن الكتب الأولى في العالم، فلا بد أن نزيح هذه الشِباك، لنرى تدفق الحقائق بطريقة مختلفة تماما.

2- إشكالية موقع الصابئة

تقبع تحت خبر «الصابئة» إحدى أكثر القضايا إثارة في علاقة المسلمين بغيرهم من أصحاب العقائد، وكما أن النص يذكر كتب العالم الأولى ولا يعرّف بها، فالثقافة الإسلامية أقرّت بوجود الصابئة ولم تعترف بهم، فقضية الصابئة لم تزل معلّقة في الفضاء اللاهوتي الإسلامي، بطريقة لا تبتعد كثيرا عمّا يستبطنه نص العمري. لنتمعّن، بادئ ذي بدء، في المفارقة الآتية: المسلمون لم يقرّوا تماما بعقيدة الصابئة على أنها من عقائد أهل الكتاب، بدلالة عدم فرض الجزية عليهم كما فُرضت على أولئك، وفي الوقت نفسه لم يفتكوا بهم إن لم ينخرطوا في الإسلام إذ ظلوا على عقائدهم القديمة. وهذا أمر يثير العجب والدهشة والحيرة، وحينما نطوف في المظان القديمة نجد تضاربا منقطع النظير حولهم، لكن آية «الجزية» خصّتْ أهل الكتاب دونهم، أي أولئك الذين اعترف بأن لهم كتبا سماوية ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب، حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾. وغير أهل الكتاب من الكفار الذين ينبغي سفك دمائهم إن لم يدخلوا الإسلام، أو يدفعوا الجزية، فينطبق عليهم حكم الآيتين ﴿فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب﴾ و﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾.

تتنزل قضية الصابئة بين حكمين واضحين، فمن جهة أولى لم تؤخذ الجزية منهم، وهذا ما قُرّر على أهل الكتاب القيام به في دار الإسلام، وقد خصّ بذلك اليهود والنصارى، ومن جهة ثانية لم يقع الاعتراف بدين سماوي لهم، فينطبق عليهم حكم ضرب الرقاب، ولكن لم يفتك بهم بسبب ذلك. ومع كل مظاهر النبذ والإقصاء التي تعرضوا إليها، فقد كان الموقف الديني غامضا تجاههم، ولم يتفق بشأنهم، إذ لم يشملوا بأحكام غير المسلمين، ولم يقبلهم المسلمون كجزء منهم، فعاشوا عالقين، وغير منتمين، لا لأهل الكتاب، ولا لأهل الإسلام. كيف وقع التعارض بين الوجود الفعلي للصابئة في دار الإسلام دون أن يدفعوا جزية، ودون أن يُعترف لهم بدين؟ أي كيف مرّوا بين حكم ديني قال بقتلهم، وحكم دنيوي قرر حمايتهم؟ عند هذه النقطة يجب القول إن القرآن أشار إلى الصابئة في ثلاث سور: المائدة-69، والبقرة-62، والحج-17. قال -تعالى- : ﴿إن الذينَ آمنوا، وَالذينَ هادوا وَالنصَارَى وَالصابئين مَنْ آمَنَ بِالله وَالْيوم الآخِرِ وَعَملَ صالحاً، فَلهمْ أجْرُهم عنْدَ رَبهِمْ ولاَ خوَف عَليهمْ وَلاَ همْ يَحزْنونَ﴾. لقد أدرجتهم الآية مع أهل الكتاب ممنْ آمنوا بالله واليوم والآخر. ثم جاء قوله ﴿إن الْذين آمَنواَ، وَالذينَ هادُوا وَالصابئينَ وَالنصَارَى وَالْمجوسَ، وَالذينَ أشْرَكُوا، إنَ الله يَفْصِل بينهُمْ يَوْمَ الْقيامَةَ، إن الله عَلى كُل شيءٍ شهَيد﴾. وفي هذه الآية إقرار بأن الله سيفصل يوم القيامة بين ثلاث مِلل: المسلمين، ثم اليهود والصابئة والنصارى والمجوس، ثم المشركين الذين يعبدون الأصنام.

وفي هذا التقسيم جاء الصابئة ضمن «أهل الكتاب» دون إشارة إلى أمر الإيمان بالله واليوم الآخر، ويستدعي ذلك اعترافا بأن لهم كتابا سماويا يحثّهم على الإيمان بالآخرة، مما يوجب أن عقائدهم إيمانية. فإذا كان جرى اعتراف صريح باليهود والنصارى كأهل كتاب، فلم لم ينسحب ذلك على الصابئة؟ ثم إن إدراجهم في فئة أهل الكتاب يوجب عليهم الجزية تبعا لما وقع على أقرانهم من اليهود والنصارى والمجوس، ولم يثبت أنها فُرضت عليهم، أو أنهم دفعوها بمقتضى حكم الجزية، ولا تذكر إلا حالة افتداء بالمال في عهد الخليفة العباسي القاهر بالله. ولكن في أثناء

الفتح الإسلامي للعراق، وفد زعيمهم الديني «آنوش بن دنقا» إلى الفاتحين، يحمل معه كتاب «الكنزا ربّا» وأخبرهم أنهم من أتباع يحيى بن زكريا، فلم يتعرّض الفاتحون لهم بشيء. ويغلب أن هذه السابقة رفعت عنهم بعض التكاليف التي استقامت في الفقه الإسلامي تجاه الملل الأخرى.

جمعَ المفسرون حشدا من الآراء حول الصابئة في سياق تفسيرهم للآَية التي ذكرتهم في سورة «البقرة» مع المؤمنين من اليهود والنصارى بالله واليوم الآخر، فقد أورد الطبري اختلاف المتأولين في الملل التي تقع تحت تسمية «الصابئة» وعرض لكل المرويات الشائعة عنهم، وفيها نجد ضروبا من الاتفاق والاختلاف، فالصابىء هو «مَنْ خرج من دين إلى دين». وينصرف اللفظ إلى «قوم لا دين لهم» وهم «ليسوا بيهود ولا نصارى ولا دين لهم» إنما «بين المجوس واليهود، لا تؤكل ذبائحهم، ولا تنكح نساؤهم» وليس لهم «لا كتاب ولا نبى إلا قول لا إله إلا الله». وقيل إنهم «يعبدون الملائكة، و يصلّون إلى القبلة، ويقرؤون الزبور». وطبقا لابن عباس فإن الله وعد مَنْ عمل صالحا من اليهود والنصارى والصابئين بالجنة، ثم نسخ ذلك بقوله ﴿ومَن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه﴾. وإلى هذا يضيف ابن كثير أنهم قوم «يؤمنون بالنبيين كلهم» وهم «موحدون» وباقون على فطرتهم «ولا دين مقرراً لهم يتبعونه، ويقتنونه. وقد ذهب وهب بن منبّه إلى أن «الصابئ» هو الذي سيعرف الله وحده، وليست له شريعة يعمل بها، ولم يُحدث كفرا.

وأورد القرطبي أنهم «فرقة خرجوا من دين أهل الكتاب» ثم عاد ووافق بعض المفسرين على أنهم «من أهل الكتاب». وانتهى إلى القول إنهم «موحدون معتقدون بتأثير النجوم، وإنّها فعّالة». ويلاحظ أن ثلاثة من كبار المفسرين اكتفوا بعرض المواقف الشائعة عن الصابئة. وبالنظر لعدم الاتفاق في التعريف، فمن الصعب ادعاء الاعتراف بالصابئة. وحالة عدم الاعتراف الشرعي بهم أفضت إلى الحديث عن موقعهم في دار الإسلام، وكيفية التعامل معهم.

عقد ابن قيم الجوزية في كتابه «أحكام أهل الذمة» فصلا بعنوان «حكم الصابئة بالنسبة إلى الجزية» قال فيه «اختلف الناس فيهم اختلافاً كثيراً، وأشكل أمرهم على الأئمة لعدم الإحاطة بمذهبهم ودينهم، فقال الشافعي: هم صنف من النصارى. وقال في موضع: يُنظر في أمرهم، فإن كانوا يوافقون النصارى في أصل الدين، ولكنهم يخالفونهم في الفروع، فتؤخذ منهم الجزية، وإن كانوا يخالفونهم في أصل الدين لم يُقرّوا على دينهم ببذل الجزية. واختلف أصحابه، فقال أبو سعيد الإصطخري: ليسوا من النصارى، ولا يجوز إقرارهم على دينهم. قال: لأنهم يقولون: إن الفلك حيٌ ناطق، وإن الكواكب السبعة آلهة، فهم في حكم عَبَدة الأوثان. واستفتى القاهر باللّه العباسي الفقهاء فيهم، فأفتاه أبو سعيد أنهم لا يُقرون، فأمر بقتلهم، فبذلوا مالاً عظيماً فتركهم..وعن مجاهد، قال: هم قوم بين اليهود والمجوس ليس لهم دين..وعن قتادة، قال: الصابئة قوم يعبدون الملائكة..وقال ابن زيد: الصابئون أهل دين من الأديان كانوا بجزيرة الموصل يقولون: لا إله إلا الله، وليس لهم عمل ولا كتاب ولا نبي إلا قول: لا إله إلا اللّه. قال: ولم يؤمنوا برسولٍ لله -عز وجل-..وعن قتادة:هم يعبدون الملائكة، ويصلّون ناحية القبلة، ويقرؤون الزبور..وعن السدّ هم طائفة من أهل الكتاب. وقال ابن جرير: الصابئ المستَحدثُ ديناً سوى دينه، كالمرتد من أهل الإسلام عن دينه، وكل خارج من دين كان عليه إلىَ آخر غيره تسميه العرب صابئاً..».

ثم يتقدّم ابن قيم الجوزية برأيه من أجل زحزحة هذا الالتباس «الصابئة أمة كبيرة، فيهم السعيد والشقي، وهي إحدى الأمم المنقسمة إلى مؤمن وكافر، فإن الأمم قبل مبعث النبي نوعان: نوع كفار أشقياء كلهم، ليس فيهم سعيد، كعبدة الأوثان والمجوس، ونوع منقسم إلى سعيد وشقي، وهم اليهود والنصارى والصابئة»، ثم يستطرد مفصلا أمر الصابئة «هذه أمة قديمة قبل اليهود والنصارى، وهم أنواع: صابئة حنفاء، وصابئة مشركون. قالوا: وطريقنا في التوسّل إلى حضرة القدس ظاهر، وشرعنا معقول، فإن قُدمانا مِن الزمان الأول لمّا أرادوا الوسيلة عملوا أشخاصاً في مقابلة الهياكل العلوية على نسب وإضافات وأحوال وأوقات مخصوصة، وأوجبوا

على من يتقرّب بها إلى ما يقابلهَا من العلويات لباساً وبخوراً وأدعية مخصوصة، وعزائم يقرَبونها إلى رب الأرباب ومسبّب الأسباب..فهذا بعض ما نقله أرباب المقالات عن دين الصابئة، وهو بحسب ما وصل إليهم، وإلا فهذه الأمة فيهم المؤمن باللّه وأسمائه وصفاته وملائكته ورسله واليوم الآخر، وفيهم الكافر؛ وفيهم الآخذ من دين الرسل بما وافق عقولهم واستحسنوه فدانوا به لما رضوه لأنفسهم. وعقد أمرهم أنهم يأخذون بمحاسن ما عند أهل الشرائع بزعمهم، ولا يُوالونَ أهل ملّة ويعادون أخرى، ولا يتعصّبون لملّة على ملّة. والمِلَلُ عندهم نواميس لمصالح العالم، فلا معنى لمحاربة بعضها بعضاً، بل يؤخذ بمحاسنها وَما تكمل به النفوس وتتهذب به الأخلاق، ولذلك سموا صابئين، كأنهم صبؤوا عن التعبّد بكل ملّة من المِلَل والانتساب إليها..وبالجملة: فالصابئة أحسن حالاً من المجوس، فأخذ الجزية من المجوس تنبيه على أخذها من الصابئة بطريق الأوْلى، فإن المجوس من أخبث الأمم ديناً ومذهباً، ولا يتمسّكون بكتاب، ولا ينتمون إلى ملّة، ولا يثبت لهم كتاب، ولا شبهة كتاب أصلاً...وكل ما عليه المجوس من الشرك، فشرك الصابئة إن لم يكن أخف منه فليس بأعظم منه».

وبعد هذه التوطئة عن الصابئة انتهى ابن القيم الجوزية إلى القول «فإن قيل: فهل للإمام أن يستسلف منهم الجزية؟ قلنا: ليس له ذلك إلا برضاهم كما ليس له أن يستسلف الزكاة إلا برضا رب المال؛ بل الجزية أولى بالمنع، فإنها تسقط بالإسلام وبالموت»[11]. وهذه المساجلة وجدت لها في الممارسة اليومية لحياة الصابئة في دار الإسلام وضعا خاصا. قال ابن الفوطي «الصابئة قوم من عبدة الكواكب يسكنون في البلاد الواسطية (= منطقة واسط، في العراق) لا ذمة لهم، وكان في قديم الزمان لهم ذمة، فاستفتى القاهر بالله أبا سعيد الاصطخري، من أصحاب الشافعي، في حقهم، فأفتاه بإراقة دمائهم، وألاَّ تقبل منهم الجزية، فلما سمعوا بذلوا له خمسين ألف دينار، فأمسك عنهم»[12].

إشارة ابن قيم الجوزية إلى أن الصابئة أفضل من المجوس تعيد نقاشنا إلى الوراء، فإذا كانوا أفضل منهم فلِمَ لم تؤخذ الجزية منهم؟ ولِمَ لم ينطبق عليهم ما

وقع على المجوس؟. تفتح قضية المجوس أفقا آخر للاحتمالات، فقد حسب عامة المسلمين المجوس أصحاب ديانات ثنوية مشركة، ومع ذلك فُرضتْ عليهم الجزية، وعوملوا معاملة أهل الكتاب استنادا إلى حديث منسوب للرسول يقع تضعيفه، جاء فيه: إن الرسول كتب الى مشركي مكة «أسلموا وإلا نابذتكم بحرب» فكتبوا إليه، وهو في المدينة «أنْ خُذْ منا الجزية، ودعنا على عبادة الأوثان». فكان ردّه «إني لست آخذ الجزية إلا من أهل الكتاب». فكتبوا إليه «زعمتَ أنك لا تأخذ الجزية إلا من أهل الكتاب، ثم أخذت الجزية من مجوس هجر». فردّ «إن المجوس كان لهم نبي فقتلوه، وكتاب أحرقوه، أتاهم نبيهم بكتابهم في اثني عشر ألف جلد ثور». وبذلك شُمل المجوس، فيما يخص الجزية، بحكم أهل الكتاب، فقد كان لهم كتاب أتلف، ورسول لا يعرف عنه شيء، إذ طمست النوائبُ الرسولَ وكتابَه الكبير الذي جاء باثني عشر ألف جلد ثور. وعرف الرسول لاحقا بأنه «زرادشت». ولكن لم يرد نص بخصوص الصابئة في أحاديث الرسول، وهم أقدم من المجوس، وربما يعود إلى أنه توفي وهم بعد خارج دار الإسلام، فلم يحدّث في أمرهم.

3- يا يحيى، خذ الكتاب بقوة

تضع سورة الحج الصابئة ضمن أصحاب الديانات، وتأويلها على أنهم أصحاب كتاب سيدرجهم ضمن أهل الجزية، والإبقاء عليهم أحياء بدون دخول الإسلام يُفسَّر على أنهم مشركون، وهذا يعني عدم الأخذ بحكم ضرب الرقاب في الآية القائلة بقتل المشركين ممن ضلوا السبيل، وأبوا دخول الإسلام. ومع ذلك فلا بد أن نمضي في التأويل بناء على تغليب الظن بقرائن تضعها الآية المذكورة بين أيدينا. فقد رأينا كيف أنها فَصَلتْ بين فئات ثلاث، وجاء الصابئون ضمن فئة أهل الكتاب، وعدم الإقرار بوجود كتاب لهم ليس دليلا على عدم وجوده بإطلاق، فربما كان لديهم كتاب يجهله المسلمون، وربما كان شأنهم شأن المجوس في ذلك، فلمَ لم يعاملوا معاملة «مَنْ له شبهة كتاب»؟ (وقد نفى ذلك عنهم ابن القيّم الجوزية). ولكن آية أخرى في سورة «مريم» ربما تضيء لنا جانبا من هذه العتمة، فقد ورد قوله: ﴿يا يحيى، خذ الكتاب بقوة، وآتيناه الحكم صبيا﴾.

فما الكتاب الذي أمر اللهُ النبيَّ يحيى بن زكريا أن يأخذه بقوة؟ (=هو يوحنا المعمدان الذي قام بتعميد المسيح في نهر الأردن). في تفاسير القرآن يشار إلى أن ذلك الكتاب هو التوراة، ولكن من المعروف أن التوراة، والإنجيل، قد خُصّا بنبيين آخرين، أفلا يُرجّح أن يكون المقصود كتابا خصّ به الله يحيى كما خص أنبياءه الآخرين؟ ورد ذكر يحيى خمس مرات في أربع سور، ففي سورة «آل عمران» اعتُرف بأنه جاء «مُصدَّقا بكلمة من الله» وكان «نبيّاً من الصالحين». وطبقا لتفسير الطبري، فالمقصود أنه كان «رسولاً لربه إلى قومه، يُنبئهم عنه بأمره ونهيه، وحلاله وحرامه، ويُبلِّغهم عنه ما أرسله به إليهم». وفي سورة «الأنبياء» عُدّ يحيى «هبة الله» وأُدرج في «الأنعام» ضمن «الأنبياء الصالحين». وعُرف بأنه «نبي متألّه». وهو عند الصابئة الرباني الأكبر بين جميع الأنبياء والرسل، ولهم كتاب مقدس بعنوان «تراتيل يحيى». وذكرته الأناجيل في سياق التعظيم والتبجيل، ففي «مرقس» جاء أنه «نبي أو كأحد الأنبياء» وفي «متّى» أنه كان «مثل نبي» وفي «لوقا» تختلط صورته بصورة المسيح «كان الشعبُ ينتظرُ، والجميعُ يفكِّرون في قلوبهم عن يوحنّا لعله المسيحُ». وفي «يوحنا» يُشدّد على أنه ليس المسيح، إنما نبي آخر مرسل. فقال لتلاميذه «لستُ أنا المسيحَ بل إني مُرسَلٌ».

لم يُحدّد السياق القرآني كتابَ يحيى إلا على سبيل الترجيح الذي يمكن استخلاصه من تفسير الآية، إذ لم يُسمّ الكتاب بنص صريح كما وقع للتوراة، والإنجيل، والزبور، ومعلوم أنه باستثناءات نادرة تُنكر العقائد وجود كتب لغيرها، وإنْ اعترفتْ بها فتلحّ على تحريفها، أو عدّها نوعا من الهرطقة. فكل عقيدة تعرض خلاصا مقيّدا بها يقوم على أنقاض خلاص سابق جرى تخطّيه وإهماله.

وتنسب بعضُ فرق الصابئة الكتابَ لـ«شيت» (=شيتل) أو «إدريس» (=هرمس) بل يُنسب أحيانا إلى «آدم» ويسمى «سدرا – آدم» أي «سِفر آدم». وحتى لو نُسب الكتاب لإدريس، فالأخبار تورد أنه أول من بُعث من بني آدم، وأنزل الله عليه ثلاثين صحيفة. سُمّي كتاب الصابئة المقدس «بـ الكنز العظيم» أو «الكنز الكبير» أو «كنز الله» أو «كتاب آدم» وتعدّد التسميات جاء نتيجة لتضارب الترجمة

من الآرامية، والاختلاف بين رواية وأخرى نجد له نظيراً في تسمية الأناجيل المتعددة، والاختلافات فيما بينها؛ فالروايات الشفوية المختلفة للأصول تفرض اختلافا في المتون، ومعلوم أن جمع القرآن وتدوينه في مصحف موحّد قد حال دون تعدد رواياته في الأمصار.

كتاب «الكنزا ربّا» فيه الرواية الكونية عن الخلق منذ آدم، حيث توالى نزول الصحف على الأنبياء من ذريته بعده، وتتخلل تلك الرواية شذرات من مواعظ اعتبارية، وتضرّعات، وتشفّعات، وأدعية، ووعود، وترغيب، وترهيب. ويتألف الكتاب من قسمين الأول ينحو منحى تاريخيا يتعّقب مسار الأحداث منذ المبتدأ، والثاني عن ارتقاء النفس وخلودها، وكيفية تدبّر أمر سعادتها في الختام. ويزعم مذهب الصابئة أن «الكنزا ربّا» هو أول كتاب سماوي عرفته الخليقة، ففيه صحف آدم، ولا سابق لها في التاريخ، وهذا يتوافق مع ما يزعمه بعض الباحثين في نسب الديانات، إذ يرون الصابئية أول عقيدة توحيد عرفتها البشرية. وللصابئة، فضلا عن «الكنزا ربّا» كتب أخرى، منها «تراتيل يحيى» (=دراشة أد يهيا) وهو مواعظ تنسب ليحيى بن زكريا، ثم كتاب «الديوان»، وكتاب «سفر البروج» وهو في الفلك والتنجيم، وهم يعظّمون الكواكب ويرونها مواطن الملائكة، وفي هذا يجارون بعض الأديان السماوية. وعند مؤرخي الملل لا تقترن الصابئية بعدم وجود كتاب سماوي إنما بتعدّد الآلهة، الأمر الذي يفسر انتشارها بين مشارق الأرض ومغاربها، مع الأخذ بالحسبان أن أولئك المؤرخين يخلطون المعلومات في سياق وصفهم للفِرق الضالة، فلا يدخرون وسعا في انتقاصها، وذلك تسبب في تشويش المعلومات عن كل تلك الفرق، بما فيها الصابئية.

تعرّض الصابئة للقدح والذم. قال المسعودي بأنهم من «عوام اليونانيين، وحَشْوِة الفلاسفة المتقدمين»[13]. وفرّق ابن قيم الجوزية بين مؤمني الصابئة وكفارهم، فقال عن الأخيرين بأنهم زنادقة، وملاحدة، ومارقون، وبأنهم «لا يؤمنون بالله، ولا ملائكته، ولا كتبه، ولا رسله، ولا لقائه، ولا يؤمنون بمبدأ ولا معاد، وليس للعالم عندهم ربّ فعّال بالاختيار لما يريد، قادر على كل شيء، عالم بكل شيء،

آمرٌ، ناهٍ، مرسل الرسل، ومنزل الكتب، ومثيب المحسن، ومعاقب المسيء»[14]. وقال المقريزي بأنهم «القائلون بالهياكل، والأرباب السماوية، والأصنام الأرضية، وإنكار النبوّات»[15] ومعظمهم ينظّ صفات الانتقاص بحقهم منطلقين من الرؤية الإسلامية للعقائد السالفة، وهي رؤية تجبّ ما قبلها لدى الفقهاء وعلماء الكلام، لكنها متمّمة لسواها في متن القرآن.

ويرى ابن حزم الأندلسي، في سياق ذكره للأمم المؤمنة، الأمر من منظار مختلف، إذ قال إن اليهود والنصارى أقرّوا بالتوحيد، ثم بالنبوّة، وبآيات الأنبياء، وكذلك أقر «الصابئة والمجوس..ببعض الأنبياء»[16]. وقدّم الشهرستاني التفصيل الآتي «وكانت الفرق في زمان إبراهيم الخليل راجعة إلى صنفين إثنين أحدهما: الصابئة، والثاني: الحنفاء. فالصابئة كانت تقول: إنّا نحتاج – في معرفة الله –تعالى–، ومعرفة طاعته، وأوامره، وأحكامه – إلى متوسّط؛ لكن ذلك المتوسّط يجب أن يكون روحانياً لا جسمانياً؛ وذلك لذكاء الروحانيات، وطهارتها، وقربها من رب الأرباب، والجسماني بشر مثلنا، يأكل مما نأكل، ويشرب مما نشرب. يماثلنا في المادة والصورة..وإنما مدار مذهبهم على التعصب للروحانيين، كما أن مدار مذهب الحنفاء هو التعصب للبشر الجسمانيين. والصابئة تدّعي أن مذهبها هو الاكتساب، والحنفاء تدّعي أن مذهبها هو الفطرة، فدعوة الصابئة إلى الاكتساب، ودعوة الحنفاء إلى الفطرة»[17].

ينتهي بنا الشهرستاني إلى قضية غاية في الأهمية، وهي: أن الحنيفية والصابئية ديانة واحدة، تختلف رموزها، وطبائع رُسلها، ويتماثل محتواها، وقد أقر الإسلام رموز الاحناف، ولم يقر برموز الصابئة، ويفهم من ذلك ضمنا أنه أقرّ بالمحتوى الواحد لهما، ومعلوم بأن الحنفية تمثل المشترك الأعلى للديانات السماوية الكبرى قاطبة.

أما ابن تيمية، فيقدم مسردا بالأمم الكافرة غير المنكرة لله «فالكفار المشركون مقرّون بأن الله خالق السموات والأرض، وليس في جميع الكفار مَنْ جعل لله

شريكاً مساوياً له في ذاته وصفاته وأفعاله. هذا لم يقله أحدٌ قط، لا مِن المجوس الثنوية، ولا مِن أهل التثليث، ولا مِن الصابئة المشركين الذين يعبدون الكواكب والملائكة، ولا مِن عبّاد الأنبياء والصالحين، ولا مِن عُبّاد التماثيل والقبور، وغيرهم، فإنّ جميع هؤلاء، وإنْ كانوا كفاراً مشركين متنوعين في الشرك، فهم يقرّون بالربّ الحق الذي ليس له مَثَلٌ في ذاته، وصفاته، وجميع أفعاله، ولكنهم مع هذا مشركون به في ألوهيته، بأن يعبدوا معه آلهة أخرى يتّخذونها شركاء أو شفعاء، أو في ربوبيته، بأن يجعلوا غيره رب الكائنات دونه مع اعترافهم بأنه ربُ ذلك الرب، وخالق ذلك الخالق»[18]. ويضيف بأن الصابئة «يقرّون بواجب الوجود الذي صدرت عنه العقول، والنفوس، والأفلاك، والأرض»[19].

أما صاحب «أبجد العلوم» فقرّر أنهم «يقولون بحدود وأحكام عقلية، ربما أخذوا أصولها وقوانينها مِن مؤيَّد بالوحي»[20]. وفي «التعاريف» أن الصابئة «قوم يزعمون أنهم على دين نوح»[21]. وإلى ذلك تذهب معظم المعاجم العربية. ومنهم مَنْ يزعم أنه من أتباع إبراهيم الخليل الذي ظهر في بلاد سومر، جنوب العراق، في نحو منتصف الألف الثالث قبل الميلاد، وقد احتذى خطاه في هجرته من «أور» إلى «حرّان». وهذا التضارب مفهوم في سياق ثقافة شفوية تقوم على تجميع نبذ الأخبار دون التحقّق الكامل من أمرها. وكما رأينا في خبر العمري، فسياقه الشفوي يجمع أخبارا وأقاويل، وليس من شأنه التدقيق، وتكاد المؤلفات القديمة تتشارك في هذه الصفات.

دعونا نعد إلى نقطة البدء، بدء العقائد، فالحديث عن الصابئية يقودنا إلى أقدم الديانات، أي إلى أصلها جميعا. يؤكد القلقشندي قدم الصابئية «والسريان أقدم الأمم في الخليقة، وكانوا يدينون بدين الصابئة، وينتسبون إلى صابيء بن إدريس..قال ابن حزم: ودينهم أقدم الأديان على وجه الأرض..وكانت منازلهم أرض بابل من العراق. وقال المسعودي: وهم أول ملوك الأرض بعد الطوفان»[22].

ويؤكد السيوطي أمر القدم التاريخي للصابئية، ولكنه يجعل مصر القديمة

موطنها قبل أن تعمّ الأرض بأجمعها «تنبأ إدريس وهو ابن أربعين سنة، وأراده الملك محويل بن أخنوخ بن قابيل بسوءٍ، فعصمه الله، وأنزل عليه ثلاثين صحيفة، ودفع إليه أبوه وصية جدّه، والعلوم التي عنده، ووِلده بمصر، وخرج منها، وطاف الأرض كلها، وكانت ملّته الصابئة، وهي توحيد الله، والطهارة، والصلاة، والصوم، وغير ذلك من رسوم التعبّدات. وكان في رحلته إلى المشرق أطاعه جميع ملوكها، وابتنى مائة وأربعين مدينة أصغرها الرها، ثم عاد إلى مصر فأطاعه ملكها، وآمن به، فنظر في تدبير أمرها، وكان النيل يأتيهم سيحاً، فينحازون من مَسالهِ إلى أعلى الجبل والأرض العالية حتى ينقص، فينزلون فيزرعون حيثما وجدوا الأرض ندية، وكان يأتي في وقت الزراعة، وفي غير وقتها، فلما عاد إدريس جمع أهل مصر، وصعد بهم إلى أول مسيل النيل، ودبّر وزن الأرض، ووزن الماء على الأرض، وأمرهم بإصلاح ما أرادوا من خفض المرتفع ورفع المنخفض وغير ذلك مما رآه في علم النجوم والهندسة والهيئة»[23].

طاف إدريس أطراف الأرض، وأطاعته ممالك الشرق، ووصل إلى عمق إفريقيا حيث منابع النيل، وعُرف عنه شغفه بالتعليم والتدريس، ومن ذلك اشتق اسمه، وله صحف مرسلة أسوة بالأنبياء. وقرر ابن العماد الحنبلي ما يأتي «مات إدريس بمصر، والصابئة تزعم أن هرمي مصر أحدهما قبر شيث، والآخر قبر إدريس»[24]. وذكر ياقوت الحموي، بخصوص الهرمين، أنه «إليهما تحجّ الصابئة، وكانا أولاً مكسوين بالديباج وعليهما مكتوب» وقد كسوناهما بالديباج فمن استطاع بعدنا فليكسهما بالحصير»[25]. وحسب المقريزي، فـ«قد كان يُحجّ اليهما، ويُهدى إليهما من أقطار البلاد». وكانت الصابئة تعظّم أبا الهول الرابض أمامهما كأنه يحرسهما[26].

4- ترميم النص

عرضنا جانبا من ذخيرة المعلومات التي أمكن الوصول إليها، وترميمها، وانتهت بنا إلى أن الصابئية ديانة قديمة، وهي تقول بتوحيد الله، والطهارة، والصلاة، والصوم، وغيرها من ضروب العبادات، وذلك يتعارض مع شتات المعلومات التي

نثرها العمري المتأخر، المنزعج من التجسيم، والمتبرم بالتشبيه، مثله في ذلك مثل كثير من المؤرخين والجغرافيين والفقهاء المتأخرين في العصور الوسطى الإسلامية، ففي هذه الفترة هيمنت الثقافة المتعالمة القائلة بأن غالبية المسلمين لا يقولون بوجود وسيط بين الإنسان والله، فالعلاقة مباشرة، وشفافة، وتجريدية، وسندها الإيمان الصادق، وكل محاولة للعثور على وسيط تعني الهروب من الارتباط المباشر بالخالق، والانشغال بسواه، فالله حالة أثيرية متعالية على التجسيد، وتشخيصها يدفع إلى الشرك، وذلك يخالف الحقائق التاريخية لكل العقائد، وبما أن الصابئة يجعلون لله هيكلا يتعبدون فيه، فينبغي إدراجهم في خانة المشركين.

هذا أول ما نلاحظه في نص العمري، وأول ما نواجهه، فهم يبنون هياكل لأشياء مختلفة في المكانة والقداسة، فالهياكل الدينية، والعقل، الصورة، والنفس، جاءت مستديرات الأشكال. أما هياكل الكواكب والنيرين فجاءت على أشكال مختلفة من التسديس، والتثليث، والتربيع. فكرة الدائرة وفكرة الأشكال الأخرى المختلفة عنها مهمة، فالدائرة تضعنا في مسار غير نهائي، فيما الأشكال الأخرى تحجزنا في نطاق حركة محدودة ومنتهية، بعبارة أخرى فإن الله وتجلياته المترشحة عنه تقودنا إلى الحركة المطلقة، أي إلى التجريد، أما الكواكب فتنتهي بنا إلى طريق مغلق. فإذا ما أخذنا بالهياكل الدينية، وقد اتخذت شكلا مستديرا، فهذا سيفضي بنا إلى ما يقرّه الإسلام حيث الدوران حول الكعبة (=المكعبة). ولكن العمري لا يريد ذلك، فيدفع بنا إلى الأشكال المغلقة، ويربطها بالكواكب التي يراها موضوع عبادة الصابئة. وهم لا يقدسونها إنما يجلّونها اعتقاداً منهم بأنها مساكن الملائكة، وقد حذرت الصابئية من عبادة الكواكب. جاء في «الكنزا ربّا» ما نصه «لا تسبّحوا للشمس والقمر».

ومعروف بأن للكواكب والنجوم والأفلاك مكانة كبرى في الأديان السماوية، وتقسم كثير من الديانات بالكواكب، وهذا ليس دليل عبادة، إنما دليل توقير، يتصل بالتصور «الكسمولوجي» للكون. وللمؤمنين بكل ديانة طقوس في التعبير عن ديانتهم. ويدرج العمري قضية «المخاريق» في سياق القدح، وهو يعلم بأن عامة المؤمنين

في كل العقائد تقريبا يريدون تجسيداً يقرّب إليهم فكرة الله، ويكتفي خاصتهم بالتجريد، كما فعل الصابئة في زمن إبراهيم بين قائلين بالتجسيم وقائلين بالتنزيه، ففكرة الله رفيعة لمن يدركها عقليا، وليس من اللائق تجسيدها، ولهذا يلجأ سدنة الصابئة إلى دغدغة العامة بأصوات بشرية تمرّعبر «مخاريق» يتوهم العامة بأنها صوت الله، فيخيل لمن يصغي بأن الآلهة هي التي تتكلم، وبما أن العامة يرونها مجسّدة لحقيقية المعاني المعبّرة عنها، فيتوهمون أن الله أو سائر القوى الأخرى، هي التي تخاطبهم. فينغمر العامة في مزيد من العبادة. وتلك الطقوس الكرنفالية شائعة في أديان العامة دون استثناء، وهذا عند العمري أسلوب شنيع في الشرك والخداع.

ينبغي الآن معرفة ما يحتويه مخزن «الكتب الأولى، وتاريخ الدنيا، وعلوم السماء لما كان ويكون» فقد أهمل العمري ذكرها. هذه الكتب، طبقا للصابئة، هي الكتب الأولى، كنوز الله، ففيها تاريخ الدنيا، وكيفية تكوينها، وفيها علوم السماء من فلك وتنجيم، وقد طمرت كلها في بئر تبتلع من ينكبّ عليها، فيندق رأسه هاويا في قعرها؛ لأنها تتضمن علوما سرية يُضن بها على غير أهلها، ومَنْ يفكّ شفراتها له أن يبلغ «خزائن رغائب هذا العالم» وعليه «لا يصل إلى الدخول إليها، والاقتباس مما فيها إلا من وازت قدرته قدرتنا، وعلمه علمنا». إنها معرفة محظورة، جرى التكتّم عليها، وحجبها عن غير أهلها، والصابئية ليست عقيدة تبشير، وتكتفي بأتباعها الذين تناقصوا عبر العصور، وليس من أهدافها الدعوة والانتشار، وطقوسها شبه سرية ومقتصرة على أهلها.

يتحدث العمري وأسلافه باسم الجماعة الاسلامية عن عقيدة مجهولة بالنسبة لهم، يلفونها بالمخاريق المحشوة، ويطمرونها في قعر بئر في أقصى شرق الصين. ومن يتجرأ على كشف مستور تلك الكتب فسيدقّ عنقه في القعر العميق للبئر المسبّعة. وقبل أن يجازف عليه أن يقرأ التحذير المكتوب بقلم السند هند (=أو المسند). وينبغي تصور السبب الذي يدعو فضوليا لأن يرتحل إلى أقصى مشارق الأرض بحثا عن كتب مكتوبة بلغة الهند، وقد طمرت في بئر، وهو يعرف أنه سيتهور على رأسه إن انكبّ في محاولته للنزول إليها. وقلم «السند هند» يحيلنا أيضا على

أول كتاب في التاريخ حسب اعتقاد الهنود القدامى. فقد ذكر اليعقوبي في سياق حديثه عن ملوك الهند، بأن كتاب «السند هند» عرف في زمن الملك «برهمن» الذي ينسب إليه البراهمة، وهو أول ملوك الأرض، وفي «زمانه كان البدء الأول» وتفسير الكتاب هو «دهر الدهور»[27] وفيه حكمة الهند الأولى ولغتهم. ويعدّ أم الكتب الكبرى التي توارثتها الأمم بعد ذلك حسب اعتقادهم، وهو اعتقاد مناظر لما يذهب إليه الصابئة، فقد تداخلت الصابئية والبرهمية في الشرق أيضا منذ القدم.

ولنختم بما ختم به المسعودي الموضوع قبل العمري بقرون، وفي ذلك نجد تفصيلا أشمل مما يعرضه العمري الذي أهمل كثيرا من ذلك «وقد ذكر جماعة - ممن له تأمل بشأن أمور هذا العالم والبحث عن أخباره - أن بأقصى بلاد الصين هيكلاً مدوراً له سبعة أبواب، في داخله قبة مسبعة عظيمة الشأن عالية السمك، في أعالي القبة شبه الجوهرة يزيد على رأس العجل تضيء منه جميع أقطار ذلك الهيكل، وأن جماعة من الملوك حاولوا أخذ تلك الجوهرة فلم يَدْنُ أحد منها على مقدار عشرة أذرع إلا خَرَّ ميتاً، وإن حاول أحد منهم أخذ هذه الجوهرة بشيء من الآلات الطوال كالرماح وغيرها، وانتهتَإلى هذا المقدار من الذَّرْع انعكست وعطلت، وإن رُميت بشيء كان كذلك، فليس شيء من الحيل يؤدي إلى تناولها بوجه ولا بسبب، وإن تعرض لشيء من هَدْم هذا الهيكل مات مَنْ يروم ذلك. وهذا عند جماعة من أهل الخبرة لقوةٍ دافعةٍ منفردةٍ قد عُملت من أنواع الأحجار المغناطيسية. وفي هذا الهيكل بئر مسبعة الرأس متى أكَبَّ الإنسان على رأس البئر إكباباً متمكناً تهوّر في البئر فصار في أسفلها على أمّ رأسه، وعلى رأس هذه البئر شبه الطوق مكتوب عليه بقلم قديم، أراه بقلم المسند «هذه بئر تؤدّي إلى مخزن الكتب، وتاريخ الدنيا، وعلوم السماء، وما كان فيما مضى من الدهر، وما يكون فيما يأتي منه، وتؤدّي هذه البئر أيضاً إلى خزائن رغائب هذا العالم، لا يعمل إلى الوصول إليها والاقتباس منها إلا من وازت قدرته قدرتنا، واتصل علمه بعلمنا، وصارت حكمته كحكمتنا، فمن قدر على الوصول إلى هذا المخزن فليعلم أنه قد وازانا، ومن عجز عن الوصول إلى ما وصفنا فليعلم أنّا أشد منه بأساً، وأقوى حكمة، وأكثر علماً، وأثقب

راية، وأتم عناية». والأرض التي عليها هذا الهيكل والقبة وفيها البئر أرض حجرية صلبة عالية من الأرض كالجبل الشامخ لا تُرَام قلعته، ولا يتأتى نقب ما تحته، فإذا أدرك البصر ذلك الهيكل والقبة والبئر وقع للرائي عند رؤيته ذلك جَزَع وحزن واجتذاب للقلب إليه، وحنين على إفساده، وتأسف على إفساد شيء منه، أو هدمه»[28].

فالهيكل الصابئي يمتنع عن الطمس، ويمتنع عن الاكتشاف، فهو يربض في سامق من الأرض، في أقصى شرق العالم، بسبعة أبواب، وعليه منار تعلوها جوهرة مشعة تنير جوانبه، تمتنع عن أن تسرق، مهما احتيل لذلك. وكل من رام تخريب الهيكل مات وهلك، وهنالك بئر عميقة تفضي فتحتها إلى مخزن الكتب الأولى، كتب آدم، وإدريس، ويحيى. ولا سبيل للهبوط إليها إذ يندق رأس كل من يحاول ذلك، والتحذير الذي وضع على فوهتها كفيل بمنع أية محاولة، وهنالك لا توجد كتب الحقائق الأولى فحسب إنما «خزائن رغائب العالم» فلبلوغ ذلك المقام المهيب ينبغي الصعود إلى أعلى والهبوط إلى أسفل في حركة متعارضة، فالهيكل على قمة جبل لا ترام قلعته، وكل من يراه يخالجه أغرب شعور «جَزَع وحزن واجتذاب للقلب إليه، وحنين على إفساده، وتأسف على إفساد شيء منه أو هدمه».

❋ ❋ ❋

1 - ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ص71.

2 - المرزوقي، الأزمنة والأمكنة، ص905.

3 - أبو الفرج الأصفهاني،الأغاني، ص1377.

4 - الجاحظ، رسائل الجاحظ، ص304.

5 - الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ص517.

6 - أبو المحسن التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، ص190.

7 - ابن النديم، الفهرست.

8 - ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية 8: 227و 223.

9 - المسعودي، مروج الذهب، ص267.

10- الشهرستاني، الملل والنحل، ص104.

11- ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص32-33.
12- ابن الفوطي، الحوادث الجامعة والتجارب النافعة، ص19.
13- مروج الذهب ص35.
14- ابن القيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ص6.
15- المقريزي، المواعظ والاعتبار، ص1085.
16- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ص59.
17- الملل والنحل، ص72و85.
18- ابن تيميه، جامع الرسائل، ص17.
19- م. ن، ص248.
20- صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم 1: 66.
21- محمد عبد الرحيم المناوي، التعاريف 1: 445.
22- القلشندي، صبح الأعشى، ص920.
23- السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، ص9.
24- ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب 2: 108.
25- ياقوت الحموي، معجم البلدان، ص1815.
26- المواعظ والاعتبار، ص154.
27- اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ص49.
28- مروج الذهب، ص267.





المنظور الغربي لحركات الإسلام السياسي

رضوان زيادة ✦

وضعت أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001م الإسلام كقضية غربية داخلية، إذ لأول مرة ينظر هذا «الغرب» إلى الإسلام بوصفه يحمل تهديداً سياسيّاً وعسكريّاً بعد أن كان ينظر إليه بوصفه مجرد عامل تحريض ديني خارجي.

فقد أظهر استطلاعٌ للرأي أجراه معهد «بيو» الدولي للأبحاث في تموز/يوليو 2005م أن غالبية الأمريكيين والأوربيين قلقون إزاء تزايد التطرف الإسلامي حول العالم، وقد شمل الاستطلاع 17 دولة، إذ أبدى ثلاثة أرباع المواطنين في الولايات المتحدة والدول الأوربية مثل بريطانيا وفرنسا وألمانيا وهولندا وإسبانيا وروسيا قلقهم إزاء التطرف الإسلامي حول العالم.

ووصف معظم المستطلعة آراؤهم - في أمريكا والدول الأوروبية والهند - الإسلام بأنه أكثر الأديان عنفاً، وذلك عندما طُلب إليهم الاختيار بين الإسلام والمسيحية واليهودية والهندوسية. واعتبر 87في المائة من الفرنسيين، و 88 في المائة من الهولنديين أن الإسلام هو الدين الأعنف بين باقي الأديان.

وأشار 22 في المائة من المستطلعين في الولايات المتحدة إلى أن لديهم نظرة سلبية إلى الإسلام، مقارنة بـ57 في المائة يملكون نظرة إيجابية. وقال 34 في المائة في فرنسا إن

✦ كاتب وباحث من سورية .

لديهم نظرة سلبية مقارنة بـ64 في المائة إيجابية. وأشارت غالبية المستطلعين في الدول الأوربية إلى أنهم يشعرون بتصاعد الهوية الإسلامية في بلادهم، ويعتبرون هذا الأمر سيئاً لبلدانهم[1].

يمكن القول بأن صورة الإسلام - وكما عكسها استطلاع الرأي - في غاية السلبية، وربما يعود الأمر إلى أسباب تاريخية وسياسية أبعد بكثير من أحداث 11 أيلول/سبتمبر بيد أن تعميق السلبية بهذا الإطار ربما يرسم سياسات معينة تحاول الاستجابة لنمط التصورات السلبية تلك مما ينعكس بشكلٍ غير مباشر على السياسات كما وجدنا ذلك في تعامل الحكومة الدانماركية مع أزمة الرسوم الدانماركية التي كانت بمثابة رد فعل عفويا على التصورات الذهنية المسبقة عن الإسلام.

إن بناء هذه الصورة نابعٌ بشكل رئيس من الأحكام التلقائية التي تطلقها وسائل الإعلام الغربية ومن ورائها النخب السياسية والفكرية والثقافية الغربية، فماليس رونفن على سبيل المثال يعزو الفشل الإسلامي إلى وجود نوع من التمزق الداخلي داخل المجتمعات الإسلامية، هذا الفشل يتجسد في التمزق بين ماضٍ تقليدي وتعليم عال مضمونه غربي ومدني، ومع تأجج الهوية داخل هذه المجتمعات فإنها تلعب دوراً محوريّاً في استدعاء أنماط من الصدام أو الصراع التقليدي بين الإسلام والغرب[2]، أما بالنسبة لهاليداي فإنه يعتبر أن الحركات الأصولية في مجملها، لا الإسلامية منها فحسب، معادية للحداثة والديمقراطية معاً، فالآخر عندها مرفوض مبدئيّاً، وحيث تتشابك الهويتان الدينية والإثنية في أحدها، يتكامل العداء للآخر حتى يصير أقرب إلى العنصري[3]، وهو يتقاطع مع روثفن في تأكيده أن الحركات الأصولية لا تكترث بالتنمية أو العولمة، إنما تصب جام غضبها على حكامها، وعلى الفساد الأخلاقي وعلى الغرب وإسرائيل.

ورؤيتها للغرب إنما تتحدد بناءً على رؤيتها لذاتها وللعالم، أو بالأصح انطلاقاً من تصورها لهويتها التي تصبح محض دينية حين تمفصلها مع الغرب، بيد أن بعضهم يذهب إلى أبعد من ذلك في تحليلاته ليقرأ الخلفية الاجتماعية والسياسية التي

مكّنت لصعود الإسلام السياسي متمثلةً في انهيار مشروع التحديث العربي الذي قادته الأنظمة العربية ما بعد الاستقلال منذ الخمسينات وفشلها في تحرير فلسطين ثم تصاعد هذه المسألة في الوعي العربي والإسلامي، ثم فشل التنمية الاقتصادية الاجتماعية الأمر الذي انعكس بشكلٍ كبير على ازدياد الفقر وتدهور المستوى المعيشي للمواطنين، وقد ترافق ذلك مع نمو شكل من أشكال التسلطية السياسية المطلقة التي اختلفت بين دولة عربية وأخرى إلا أنها تشابهت في انعدام تبلور أفق لإنجاز الديمقراطية السياسية، وقد ترافق ذلك كما قلنا بصعود إسرائيل كقوة إقليمية وعسكرية واقتصادية وتكنولوجية وفشل العرب في تحقيق أيٍّ من الشعارات التي وضعوها في مواجهة إسرائيل، كلّ ذلك خلق بيئة خصبة لنمو التدين واكتساحه الأرياف المتوسطة والفقيرة، وهو يشكل بدوره مرتعاً سهلاً لنمو التيارات المتطرفة داخل هذه القرى والأحياء المعدمة[4].

وإذا كان ابن لادن قد قدم نموذجاً مختلفاً لذلك متمثلاً في صعود الإسلام المتطرف داخل إطار الوفرة وليس ضمن اقتصاد الندرة فإن ذلك يصح نخبويّاً أو طليعيّاً، لكنه لا يصح بالتأكيد فيما يتعلق بالجمهور أو الأتباع الذين يكون معظمهم قد نما في مدن الصفيح حيث انعدام كل شيء من مياه وفرص عمل ورعاية صحية إلى غير ذلك.

وهذا بدوره ينقلنا إلى تقسيمات الإسلام السياسي التي تطرح تحديات جدية فيما يتعلق بالمعيار أو المنهج الذي يعتمد عليه التقسيم، إذ نلحظ اختلافات في التوجهات الفكرية والأيديولوجية وخلافات تنبع من النشأة الجغرافية المختلفة، واختلافات أخرى تعود إلى المواقف السياسية وتعدد وجهات النظر تجاهها، بيد أننا نلحظ أن غالبية التقسيمات المعتمدة أو المعايير التي يفرز على أساسها الباحثون حركات الإسلام السياسي إنما تستند إلى موقف هذه الحركات من العنف أو التطرف، إنه معيار يرتكز على التأثير السياسي لهذه الحركات وقدرتها على التغيير بالأساليب السلمية أو تبنيها لأشكال مختلفة من العنف كان آخر تجلياتها العنف العابر للقارات متمثلاً في هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001م.

إن الرهان على اختلافات جذرية أو شكلية داخل حركات الإسلام السياسي ينبع من غير شك من وعي سياسي يشترط التعامل المختلف مع كل حركة على حدة، بناءً على جماهيرية هذه الحركة وفاعليتها وتأثيرها في الشارع مما يجعل تجاوزها أو حتى خيار إهمالها أو مصادمتها خياراً عبثيّاً لأنه لا يعالج الجذور الحقيقية لنمو هذه الحركات، ويفسر حصولها على نمط من الشعبية «الحقيقية» في مخالفة لبعض الأنظمة العربية التي تفرض شكلاً من أشكال التعبئة الشعبية على مجتمعاتها، لكنها تخفي حقيقة أن هذه الشعبية لا تعدو أن تكون «كاذبة»، يتم توظيفها في سبيل تأكيد إخضاع المجتمع وإجباره على تصديق «الحقائق» التي يقدمها النظام.

عموماً ترتكز معظم هذه الدراسات التصنيفية لحركات الإسلام السياسي إلى أن هناك تياراً أعظم أو ما يسمى في العلوم السياسية (Main Stream) يتصف بالتصالحية والاعتدال، إنه ما يُطلق عليه في الفقه التقليدي «إسلام الأكثرية» أو السواد الأعظم الذي تؤخذ الحجية منه في الكثير من الاجتهادات الفقهية عندما يجري الإرجاع إلى ما عليه جمهور المسلمين. فالإسلام السني هو الطريق الوسط،و الآخرون فرق وانقسامات يُقاس صدق إسلامها بمدى قربها أو بعدها عن الإسلام الأكثري في الاعتقادات والممارسات[5].

ولذلك نجد الكثير من الساسة الغربيين بما فيهم الرئيس الأمريكي جورج بوش ورئيس الوزراء البريطاني توني بلير يصفون تنظيم القاعدة بأنه قد اختطف الإسلام من أصحابه الرئيسيين عندما خرج هؤلاء عن قواعده العامة التي تدعو إلى الاعتدال والتسامح ونبذ العنف.

أما بالنسبة للغرب عموماً – خلا بعض أحزابه وشخصياته اليمينية – فإنه لا يحمل إشكالاً مع الإسلام كدين وكأناس يدينون به، لكنه يعاني سيما بعد التفجيرات التي حدثت في نيويورك و لندن ومدريد من أولئك الذين يحملون فهماً خاصّاً عن الإسلام يخوّلهم التخلص من أعدائهم لاختلافهم معهم في توجهاتهم العقدية والدينية والفكرية والسياسية، ويتم تضخيم هؤلاء في الإعلام خاصةً أنهم نَموا بين ظهراني القيم الغربية الليبرالية وفي أحضان مدنها الرئيسة لندن وباريس

ومدريد مما خلق ارتكاساً أو خوفاً تقليديّاً ينبع من الإسلام ومن معتنقيه، ويختلف ذلك باختلاف الخبرة التعددية والمفهوم الثقافي للاختلاف وفهم الأمة القومي لذاتها، وهو ما وجدناه مثلاً في الفرق الكبير بين مسلمي بريطانيا ومسلمي فرنسا على سبيل المثال ودور كلٍّ منهم في المجتمع وتأثيراته.

لقد كان تركيز الغرب فيما سبق وخلال العقود الثلاثة السابقة منصبّاً على الإسلامية الشيعية بوصفها الظاهرة الأكثر تهديداً وإزعاجاً. أما في الوقت الحاضر فإن التركيز الغربي منصبٌّ على النشاط السني، حيث تدور معظم المخاوف حوله، ويتم النظر إلى الإسلامية السنية بشكلٍ واسع على أنها أصولية متزمتة[6].

وعلى الرغم من أن تقرير «مجموعة الأزمات الدولية» يقرُّ أن مصطلح «الإسلام السياسي» هو أمريكي المنشأ وقد أصبح متداولاً بعد الثورة الإيرانية، ويفترض أنه كان هناك إسلام ولكن غير سياسي حتى جاء الخميني وقلب الأشياء وأصبح للإسلام بعدها ثقل في الحياة السياسية للشرق الأوسط[7].

على الرغم من ذلك فإن التقرير يحاول تصنيف التيارات الرئيسة في النشاط الإسلامي السياسي السني وفق فرزٍ يتعدى التصنيف التفريقي والتبسيطي بين «التشدد» و «الاعتدال» وإنما يحاول أن يميز الفروقات وفقاً لقناعات أتباع هذه الحركات، والتي تشمل تشخيصات مختلفة للمشاكل التي تواجهها المجتمعات الإسلامية، ووجهات النظر المختلفة حول التشريع الإسلامي والمفاهيم المتغايرة للمواضيع المطروحة «السياسية والدينية والعسكرية» التي تتطلب العمل والتفاعل، وتتضمن أيضاً تحديد نوع العمل الذي يجب أن يكون مشروعاً وملائماً، أي الذي يحمل عنصر الخلاف وفي أحيانٍ كثيرة تكون أهدافه متناقضة، وهذا فرق جوهري عن ذلك الفرق المعروف تقليديّاً بين السنة والشيعة، وهو اختلاف بين أشكال النشاط الإسلامي المعاصر أكثر من كونه اختلافاً بين التقاليد الإسلامية التاريخية، ووجود هذا الاختلاف خاصةً بين صفوف الإسلام السني السياسي هو تطور جديد نسبيّاً لم يكتمل بعد، بل يبدو كأنه عملية مستمرة كما يذكر التقرير[8].

ويقسم هذا التقرير تيارات الإسلام السياسي السني إلى ثلاثة تيارات رئيسة، **أولها** يطلق عليه تسمية التوجه الإسلامي السياسي، بمعنى أنه يشتمل على حركات تعطي الأولوية للعمل السياسي على الخطاب الديني والسعي للسلطة بواسطة وسائل سياسية وليس بالعنف، وبشكل خاص تنظيم أنفسهم كأحزاب سياسية، والمثال الرئيس هو الإخوان المسلمون في مصر وفروعهم المختلفة وخاصةً في الأردن والجزائر.

أما **التيار الثاني** فهو يشتمل على النشاط التبشيري المتجدد والأصولي في آن واحد، وتتجنب الحركات من هذه الفئة النشاط السياسي المباشر، وهي لا تسعى إلى السلطة ولا تصنف نفسها كأحزاب سياسية، بل تركز على النشاط التبشيري كالدعوة لتثبيت أو إحياء الإيمان كالحركة السلفية المنتشرة في العالم العربي وجماعة التبليغ التي ولدت في الهند عام 1926م وانتشرت في العالم.

أما **التيار الثالث** فهو تيار «الجهاديين» وهم نشطاء ملتزمون بالعنف لأنهم معنيون بما يعتبرونه دفاعاً عن الإسلام أو في بعض الأحيان لتوسيع دار الإسلام، ويضم هذا التيار فئتين رئيستين هما:

1- السلفية الجهادية المؤلفة من أناس ذوي نظرة سلفية وتمت تعبئتهم كمتطرفين تَخَلَّوْا عن النشاط المسالم الذي تتبعه الدعوة لينضموا إلى صفوف الجهاد المسلح .

2- القطبيون وهم نشطاء تأثروا بالفكر المتطرف لسيد قطب وكانوا في البداية مهيَّئين لشن الجهاد ضد «أقرب عدو» وهو الأنظمة المحلية والتي وصفوها بالكفر وخاصةً في مصر، وذلك قبل التوجه إلى الجهاد في العالم الخارجي ضد «العدو البعيد» وخاصة إسرائيل والغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة[9].

أما تقرير مؤسسة راند الأمريكية والذي صدر عام 2003م تحت عنوان «الإسلام المدني الديمقراطي: الشركاء والموارد والاستراتيجيات» فإنه يصنف التيارات الإسلامية المعاصرة إلى أربعة أصناف هي: العلمانيون والأصوليون والتقليديون والحداثيون، ثم يحدد مواقف هذه التيارات إزاء عدد من الموضوعات الرئيسة مثل

الديمقراطية وحقوق الإنسان، وتعدد الزوجات، والعقوبات الجنائية والعدالة الإسلامية، وموضوع الأقليات، والموقف من المرأة، محاولاً في النهاية بلورة «استراتيجية مقترحة» للولايات المتحدة تقوم على العثور على شركاء من أجل تطوير وتنمية الإسلام الديمقراطي، الذي يرى أنه أقرب ما يكون إلى قبول القيم الأمريكية وخصوصاً القيم الديمقراطية[10].

أما معهد كارنيجي فإنه يتبنى التفريق بين الحركات الإسلامية بناءً على لجوئها إلى العنف، ويعتبر أن الحركات الإسلامية المعتدلة، وليس الراديكالية، هي التي سيكون لها أعظم الأثر على التطور السياسي المستقبلي في الشرق الأوسط، ويعرفها بأنها تلك الجماعات التي تخلت عن العنف أو نبذته رسميّاً وتسعى إلى تحقيق أهدافها من خلال نشاطات سياسية سلمية، ومن أهمها حركة الإخوان المسلمين بفروعها المختلفة وحزب العدالة والتنمية المغربي، وجبهة العمل الإسلامي في الأردن، وحزب الإصلاح في اليمن وغيرها[11].

يقرّ هذا التعريف بمحدوديته، إذ لا يفترض مسبقاً أن هذه الحركات ملتزمة تماماً بالديمقراطية، أو أنها تخلت عن هدف جعل الشريعة أساساً لجميع القوانين، أو أنها تقبل حقوق المرأة في المساواة الكاملة، هذه المفاهيم هي ما يطلق عليه التقرير «المناطق الرمادية» في فكر الحركات الإسلامية، التي هي نتيجة للازدواجية المتمثلة في الرفض المتعمد من جانب الحركات الإسلامية المعتدلة إعلان مواقفها الفعلية بشأن القضايا الأساسية الشائكة، وذلك كي لا تزعج الغرب وكي لا تفقد سمعتها بكونها حركات معتدلة، لكن التقرير يقرُّ أيضاً بحدوث تطور نوعي داخل فكر هذه الحركات وفي استراتيجياتها السياسية[12].

أما المعهد الأمريكي للسلام الذي قدّم أكثر من تقرير فيما يتعلق بالاجتهاد في الإسلام والتعامل مع الإسلاميين، فهو يعتبر أن أحد الأسباب الرئيسة التي تبرر فشل المسلمين في المصالحة بين الإسلام والحداثة – إنما تعود إلى أن عملية الاجتهاد داخل حلقة الإسلام السني قد أغلقت منذ قرون، ومع ذلك كانت هناك مبادرات لمحاولة تفسير نصوص الإسلام المنزلة على ضوء حقائق العصر والمعرفة الحديثة،

ولكي ينجح الاجتهاد في مجتمع ما، فيجب أن تسود الديمقراطية وحرية الرأي[13]، وعلى ذلك فإن تقريراً آخر يوجّه الولايات المتحدة في سياستها الخارجية نحو دعم «التجديد الإسلامي» أو أولئك الذين يتصفون بالاعتدال الإسلامي ويتبنون برامج تقوم على أساس الإصلاح الديني والتجديد من داخل الحقل الإسلامي[14] كما كان تقرير مؤسسة راند قد انتهى إليه، يُضاف إلى ذلك ضرورة تشجيع الدبلوماسية العامة تجاه العالم الإسلامي، وهو ما تبناه تقرير آخر أصدرته مؤسسة «هيئة علوم الدفاع» التابعة لوزارة الدفاع «البنتاغون» الذي حذر من أي خطة للعلاقات العامة يجب أن تُبنى على أساس استراتيجي، وتحاول أن تشرح ديبلوماسيتها للعالم الإسلامي عن طريق التأكيد المستمر لهم أن اقترابهم نحو الوسطية والاعتدال لا يعني الرضوخ للطريقة الأمريكية، ودعا إلى فصل الغالبية العظمى من المسلمين الذين لا يستخدمون العنف عن المسلمين المتشددين الذين يعتنقون فكر الجهاد[15].

وهو ما تجلى في دعم الولايات المتحدة لنشر الديمقراطية في الشرق الأوسط بالرغم من اكتساح الإسلاميين في الفترة الأخيرة لنتائجها كما حدث في مصر والعراق وفلسطين، مما دفع الظواهري أحد زعماء تنظيم القاعدة إلى إدانة الإخوان المسلمين في مصر لمشاركتهم في الانتخابات، وهو الشرخ الذي حاولت الولايات المتحدة استثماره وتوظيفه لتعميق الفرق بين الحركات المعتدلة من جهة، وتنظيم القاعدة ومن يدعمه من الحركات المتشددة من جهة أخرى للاستفادة من ذلك في «الحرب على الإرهاب» وتبرير شرعيتها[16].

إن الانتصار الديمقراطي الذي حققته الحركات الإسلامية في الفترة الأخيرة دفعت الولايات المتحدة إلى بلورة «رؤية استراتيجية» تقوم على نهج تشجيع الإصلاح السياسي في المنطقة العربية بصرف النظر عن ترجيح تزايد نفوذ القوى المعادية لأمريكا والغرب، وقد أكّدت وزيرة الخارجية الأمريكية رايس أن هذا الواقع يعكس «مرحلة انتقالية ضرورية» قبل بلورة أنظمة سياسية أكثر استقراراً وانفتاحاً على الغرب في ظل حكومات ستواجه استحقاقات من أهمها تقديم خيارات أفضل لشعوبها وإقامة علاقات بناءة مع العالم[17].

ولذلك تعهد الرئيس الأمريكي بوش بمواصلة دعم الإصلاح السياسي في الشرق الأوسط حتى لو جاءت النتائج مغايرة لما تريده واشنطن، وقال: «إن الطريقة الوحيدة لدحر الإرهابيين ورؤيتهم السوداء المستندة إلى الكراهية والترهيب، هو بتقديم بديل يمنح أملاً بالحرية السياسية والتغيير السلمي» لكنه اعترف بأن «خيارات أهل المنطقة لن تنسجم دائماً مع ما نراه نحن، فالديمقراطيات في الشرق الأوسط لن تشبه ديمقراطيتنا، لأنها ستعكس تقاليد مواطنيها»[18].

وهو الموقف الذي كان الاتحاد الأوربي قد بلوره بعد ممانعة كبيرة، إذ أكد ضرورة الدخول في حوار مع منظمات معارضة إسلامية في الشرق الأوسط للتشجيع على حدوث التحول نحو الديمقراطية، وقد جرى تأكيد ذلك في «وثيقة أوروبية» أقرّها وزراء خارجية الاتحاد الأوربي في لوكسمبورغ أشارت في بدايتها إلى أن الاتحاد الأوروبي كان في الماضي يفضّل التعامل مع الطبقة العلمانية المثقفة في المجتمع المدني في الدول العربية على حساب منظمات إسلامية أكثر تمثيلاً » ولذلك دعا الاتحاد الاوروبي إلى ضرورة فتح حوار مع «المجتمع المدني الإسلامي في الدول العربية»[19].

عموماً هذا التوافق الأوروبي - الأمريكي حول حتمية التعامل مع الحركات الإسلامية يُعد بمثابة «نقلة استراتيجية» خاصة إذا ما اطّلعنا على الفوارق التي حكمت النظرة الأمريكية والأوروبية في تعاملها مع الإسلام السياسي.

فهناك اختلاف جوهري وحقيقي في التعامل أو التعاطي الأميركي عن الأوروبي فيما يتعلق بالحركات السياسية الإسلامية؟ والمفارقة لا تكمن في وجود هذا الاختلاف المتوقع بالنظر إلى تغاير الرؤيتين الفكرية والسياسية والقيمية بين الولايات المتحدة وأوروبا، لكنها تكمن في رجحان الكفة لمصلحة الأميركيين على حساب الأوروبيين في احترامهم لهذه الحركات وتعاملهم معها، فإذا نظرنا إلى العلاقة التاريخية الممتدة منذ نشأة الحركات الإسلامية وحتى الوقت الحالي. فقد كانت الولايات المتحدة ترى في الحركات الاسلامية في الخمسينات والستينات من القرن الفائت حليفاً مكتوماً يزعزع سطوة الخطاب القومي الذي راج بشدة في زمن

عبدالناصر، ولذلك لم تتردد الولايات المتحدة في دعم بن لادن مستفيدة منه في محاربة الشيوعية التي قادها الاتحاد السوفياتي (السابق)، دولة الشر كما وصفها الرئيس الأميركي الأسبق رونالد ريغان.

لكن إذا كانت هذه المواقف تنبع من محض المواقف السياسية والاستخباراتية والمصلحية لكل من الطرفين - فإن الموقف الأميركي الأبرز جاء من اختلافه التام عن الأوروبي فيما يتعلق بإلغاء الجيش لنتائج الانتخابات الجزائرية في عام 1991م والتي كان من الأكيد فيها فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ بغالبية المقاعد. فقد كانت فرنسا ومن خلفها أوروبا مؤيدة للإجراء الذي قام به الجيش الجزائري بحجة الخوف على الديموقراطية من أن يخطفها أعداء الديموقراطية، أما الولايات المتحدة فقد نظرت بعين الاطمئنان إلى تولي الإسلاميين المنتمين إلى الجبهة الإسلامية للإنقاذ السلطة في الجزائر، بل إن غراهام فولر نائب مدير العمليات الأسبق في الاستخبارات المركزية الأميركية بسط في بحث له عام 1995م الأسباب السياسية التي جعلت الإدارة الأميركية تقتنع بأن قيام دولة إسلامية في الجزائر من شأنه أن يخدم المصالح الاقتصادية والاستراتيجية الأميركية.

كما أن روبرت بلليترو مساعد نائب وزير الخارجية الأميركي الذي جمع أطراف المعارضة الجزائرية في عام 1995م كان مقتنعاً بأن ليس في الإمكان الإتيان بأي حل عسكري للأزمة الجزائرية، وأن لا بد من التعامل بإيجابية مع أطروحات الحركة الإسلامية الجزائرية[20]، كما أن الإدارة الأميركية رحبت بوصول حركة طالبان إلى السلطة، إذ اعتبر بريجنسكي المستشار السابق للأمن القومي أن في ذلك عاملاً إيجابيّاً من شأنه أن يعيد الاستقرار إلى المنطقة، علاوة على أن كثيراً من كبريات شركات النفط والغاز قد أوكلت إلى حركة طالبان حماية استثماراتها.

أما الفرنسيون فقد اتخذوا موقفاً محذراً من وصول الإسلاميين إلى السلطة في الجزائر ثم تحولوا فيما بعد إلى شريك حقيقي للسلطة الجزائرية في دعمها لمحاربة «الإرهاب الإسلامي»، وجاءت حادثة الاختطاف التي تعرضت لها طائرة إيرباص

الفرنسية المقبلة من الجزائر فوق أرضية مطار مارسيليا لتنقل الإرهاب ذاته إلى الأرض الفرنسية ومن خلفها الأوروبية، فقد نجحت السلطات الفرنسية حينها في إفشال عملية الاختطاف مما دفع الجماعة الإسلامية المسلحة التي تبنت العملية إلى التوعد بعمليات مقبلة فوق التراب الفرنسي والبريطاني وهو ما حرض الأوروبيين على إجراء تحقيق فريد من نوعه حول الشبكات النشيطة للجماعة الإسلامية المسلحة وغيرها من الحركات الإسلامية في أوروبا.

ثم جاء الافتراق الأكبر بين الرؤيتين الأميركية والأوروبية في نظرتهما للحركات الإسلامية بعد حدث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001م، إذ تبادل الطرفان الموقفين السابقين وإنْ ضمن مواقع مختلفة. فالأوروبيون أصبحوا يحاجّون الأميركيين أن الدول الديموقراطية تمتلك وسائل متطورة بما فيه الكفاية ووفق القواعد القانونية لمحاصرة الجريمة ضمن حدودها، إذ دار جدل كبير بين الأميركيين والأوروبيين حول المنزلة القانونية التي تحتلها أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، فإذا كانت «جريمة إرهابية» كما يصرّ الأوروبيون على توصيفها فإنها ستجد معالجة لها عبر الوسائل القانونية المحلية والدولية وتشديد دور الاستخبارات وأجهزة الأمن لتفكيك الخلايا المسؤولة عن مثل هذه الأعمال، أما الأميركيون فإنهم يرون في حدث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر بمثابة إعلان الحرب الموجهة ضدهم، وهم بذلك يمتلكون كل الشرعية والأحقية القانونية في الرد على الحرب المعلنة عليهم[21].

ثم تعزز الافتراق الأميركي عن الآخرين مع تعزيز الرؤية الأحادية الأميركية وترسيخ العزلة الخاصة بها من طريق الانسحاب من الاتفاق المضادة للصواريخ البالستية، وسعيها في الوقت نفسه إلى بناء الدرع الصاروخية وخروجها من «اتفاق كيوتو» المتعلق بارتفاع درجات حرارة المناخ العالمي، ويضاف إلى هذه القائمة معارضة واشنطن لحظر استخدام الألغام الأرضية واعتراضها على اتفاق حظر الحرب البيولوجية، ثم معارضتها للمحكمة الجنائية الدولية. كل ذلك عزز التفكير لدى الأوروبيين في البحث عن ثقافتهم وقيمهم الخاصة بهم متجاوزين الخلاف حول

الإسلام السياسي إلى رؤية كونية أوسع، وراحوا ينظرون إلى رؤيتهم تلك عبر التمايز والمفارقة، فالأميركيون على سبيل المثال ميالون لأن يروا لأي شرعية ديموقراطية وجوداً يفوق ما تتمتع به الدولة القومية من شرعية، أما الأوروبيون فعلى العكس تماماً، إذ يرون أن الشرعية الديموقراطية إنما تنبع من إرادة المجتمع الدولي أكثر من كونها مستمدة من أي دولة قومية منفردة على الأرض. ويعود الخلاف في الرؤى حول الشرعية الديموقراطية إلى الخلاف حول دور القانون الدولي وأولها انعدام توازن القوى بين الولايات المتحدة الأميركية وأي دولة أخرى سواها. مما يدفع الدولة العظمى الوحيدة في العالم للانفلات من القيود وإلى تحرير قدرتها على الفعل[22].

كما أن الأوروبيين يعتبرون أن سلوكهم في مواجهة المشكلات أكثر براعة وتنوعاً بحكم خبرتهم التاريخية وخبرتهم تلك هي التي دفعتهم إلى اتخاذ موقف سلمي من الحرب على العراق مما شكل تناقضاً جذرياً مع الثقافة الاستراتيجية التي سادت في أوروبا طوال أربعة قرون، وهكذا فقد تبادل الأميركيون والأوروبيون مواقفهم ووجهات نظرهم، فالانكفاء الأميركي عن التدخل أصبح جموحاً بعد قرن من الزمان، أما الحماسة الأوروبية للصراع والتدخل فقد قلمت أظافرها وأصبحت تنشد السلام أكثر من رغبتها في الحرب.

لكننا نلحظ اليوم تقارباً جديداً أوروبياً أميركياً فيما يتعلق بالرغبة المشتركة في مكافحة «الإرهاب الإسلامي»، الأكيد أن هذا التقارب إنما أتى بعد أن نجحت الحركات الإسلامية المسلحة وخصوصاً القاعدة في الانتقال إلى مستوى من العنف غير مسبوق مما جعلها تظهر في شكل تهديد حقيقي ليس للولايات المتحدة أو أوروبا فحسب وإنما للغرب بكليته، وهو ما يعزز مقولة سائدة عن الإسلاميين بأنهم ناجحون في كسب الأعداء أكثر من نجاحهم في كسب الأصدقاء.

وزاد هذا التقارب مع اكتساح الإسلاميين للانتخابات في المنطقة، مما جعل الطرفين يتبنون وجهات نظر متقاربة حول ضرورة فتح حوار حقيقي وجدي مع الحركات الإسلامية المعتدلة بغية عزلها عن تلك المتطرفة مما يجعل محاولة كسبها أكثر تأثيراً نحو القيم الديمقراطية .

❊ ❊ ❊

1 - انظر: السفير، (بيروت)، 2005/7/15م.

2- Malise Ruthven, A Fury for God :The Islamist Attack on America (London:Granta

3 - Fred Halliday, two hours that shook the world (London: Sayi Books, 2002) - وبالعربية: فريد هاليدي، ساعتان هزتا العالم (لندن : دار الساقي ، 2002م).

4 - انظر: Francois Burgat, face to face with political Islam, (London:I.B.Tauris, 2003)

5 - رضوان السيد، الإسلام المعاصر: تياراته الفكرية والسياسية والتحولات الثقافية في العالم، الحياة، (لندن)، 2005/4/9م.

6- Understanding Islamism, International crisis group, Report №37, 2 March, 2005.

7 - المرجع نفسه.

8 - المرجع نفسه.

9 - المرجع نفسه .

10- Cheryl Benard, Civil Democratic Islam: Partners,Resources, and Strategies, Rand Foundation. National Security Research Division,2003.

وانظر : السيد ياسين، الأصول الأمريكية لنظرية الإسلام الليبرالي، النهار، (بيروت)، 2004/7/25م.

11- Islamicst Movements and the Democratic Process in the Arab world: Exploring the Gray Zones, Carnegie Endowment for International Peace, Garnegie Papers, Middle East Series, No.67, March 2006.

12- المرجع نفسه.

13- الاجتهاد: إعادة تفسير مبادئ الإسلام للقرن الحادي والعشرين (واشنطن. د.سي: معهد السلام الأمريكي، آب/أغسطس 2004م) تقرير رقم 125، ص7.

14- Abdeslam M. Maghraoui, American Foreign Policy and Islamic Renewal, United States Insitiute of Peace, Special Report, No. 146, June 2006.

15- المستقبل، (بيروت)، 2004/11/26م.

16- انظر خطاب وزيرة الخارجية الأمريكية رايس في المؤسسة الأمريكية للسلام، إذ وصفت قصة أمريكا والعالم الإسلامي بأنها «علاقة إنقاذ»، حيث خاضت الولايات المتحدة «خمسة حروب تحرير وحرية من أجل المسلمين منذ نهاية الحرب الباردة»، السفير، (بيروت)، 2004/8/20م.

17- الحياة، (لندن)، 2006/2/19م.

18- الحياة، (لندن)، 2006/2/19م.

19- المستقبل، (بيروت)، 2005/4/17م.

20- ريشار لابيفيير، الجماعات الإسلامية المسلحة، ترجمة عبدالرحيم حُزل (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2003م).

21- Francis Fukuyama, Washington Post, 11/9/2002 وانظر أيضاً: فرانسيس فوكوياما، انشقاق في المنظور الغربي للشرعية الديمقراطية، الحياة، (لندن)، 2002/9/7م.

22- Francis Fukuyama, International Herald Tribune, 10/8/2002.





المشهد العمراني في القدس خلال العهد العثماني

إبراهيم عبدالكريم ♦

لا تزال مدينة القدس تحفل بعدد كبير من الآثار والمعالم التي تعكس الروح العربية – الإسلامية لهذه المدينة على الرغم من الأشواط المديدة التي قطعتها عملية تهويد القدس، لا يزال يقاومها ما ينوف على 300 معلَم أثري ينتمي إلى الحضارتين العربية والإسلامية – في صدارتها الحرم القدسي الشريف – منها : 46 مدرسة تاريخية – 39 زاوية وضريحاً وتربة – 25 مسجداً – 22 سبيلاً وحماماً – 35 قبة ومحراباً وباباً – 34 طريقاً قديمة وأثرية – 18 طريقاً مقدسة عند المسيحيين – 19 كنيسة وبطريركية – 9 أسواق قديمة – 8 أبواب – عدد كبير من القباب والتكايا والخانقاهات والأربطة والمقابر الجماعية (التي تضم 9 قبور للصحابة وعشرات القبور للمجاهدين والعلماء والقادة والأعيان ... إلخ).

أولاً : منزلة القدس في العهد العثماني

على غرار العهود الإسلامية المتعاقبة، ظل الارتباط بالقدس يشكل أحد المضامين التعبدية في حياة المسلمين خلال العهد العثماني، استناداً إلى نصوص

♦ باحث من دمشق .

واردة في الكتب والنصوص المقدسة، التي تحفل بالقوة الروحية لهذه العلاقة. وكان هذا الارتباط بالقدس محركاً روحياً ووجدانياً لسلوك السلاطين والولاة والأمراء والقضاة ورجالات الدولة المهمين وسواهم، معبراً عنه بالحفاظ على المعالم القائمة وبناء منشآت جديدة في هذه المدينة. وحظيت القدس آنذاك باهتمام فائق، لم يقتصر على بناء كثيرٍ من المعالم المعمارية، بل تعداه إلى العناية بالدور الحضاري والثقافي الذي كانت تؤديه هذه المعالم في حياة أهل القدس والعرب والمسلمين عامة.

ومع أن الأيوبيين هم الذين استردوا المدينة المقدسة (من الصليبيين) على يد الناصر صلاح الدين (583هـ/1187م)، وأن المماليك من بعدهم (658 – 922هـ/ 1260 – 1516م) شيدوا الكثير من المباني الدينية، إلى جانب إعادة بناء وترميم مكاني العبادة المركزيين، وهما المسجد الأقصى وقبة الصخرة، وأسهموا بذلك في صبغ المدينة بالطابع الإسلامي، إلا أن القدس بعد أربع سنوات من الحكم العثماني في فلسطين – في زمن السلطان سليم الأول – خضعت للمرة الأولى إلى برنامج تطوير منتظم وشامل في زمن السلطان سليمان الأول/ القانوني (الذي تولى الحكم في الفترة 926 – 974هـ/ 1520 – 1566م). وتمكن من إعادة تثبيت مكانة المدينة بصورة نهائية كمركز يشد المسلمون إليه رحالهم، وبذلك كان السلطان سليمان مجدد المدينة وراعي نهضتها ومرسي قواعد ازدهارها.

حول اهتمام السلطان سليمان بالقدس، قدّم لنا الرحالة التركي أوليا جلبي – في مخطوطة «أوليا جلبي سياحة نامة» – ضمن وصفه لزيارة قام بها إلى القدس في رمضان (1080هـ – 1670م) الشرح الآتي : في عام 926هـ / 1520م اعتلى السلطان سليمان العرش، وعندما غدا ملكاً مستقلاً ظهر له النبي ﷺ في ليلة مباركة وقال له: يا سليمان، ستحقق انتصارات عدة، ويجب عليك أن تنفق الغنائم على تزيين مكة والمدينة خلال حكم خلفائك. وعليك أيضاً أن تزين حرمها بحوض للمياه، وأن تمنح دراويشها مخصصات مالية كل عام. وعليك أيضاً أن تزين صخرة الله، وأن تعيد بناء مدينة القدس. ويضيف الرحالة جلبي : لما كان ذلك أمراً من الرسول، فقد

نهض سليمان خان في الحال من نومه، وأرسل صرّة إلى المدينة وأخرى إلى القدس. وبالإضافة إلى المواد اللازمة أرسل كبير مهندسيه خوجا سنان (ت 699هـ / 1588م) إلى القدس، ونقل مصطفى باشا إلى ولاية الشام. ولما صدر الأمر لمصطفى باشا بترميم القدس، جمع البنائين كافة والمهندسين والنحاتين في القاهرة ودمشق وحلب وأرسلهم إلى القدس لإعادة بنائها وزخرفة الصخرة المشرفة.

ربما يصعب علينا التحقق تاريخياً من صحة تفاصيل هذا السرد حول عناية السلطان سليمان الأول بتعمير مدينة القدس، لكن من الواضح أنه يسلط الأضواء ليس فقط على الدوافع الإجمالية التي يمكن تقصيها من خلال المباني التي ما زالت قائمة في المدنية، بل يقدم أيضاً أدلة واضحة تبين الدوافع التي كانت تكمن وراء كل إجراءات البناء على حدة. ولنلحظ هنا أن عمليات البناء استمرت في القدس على امتداد القرون الأربعة للعهد العثماني. ولما كان من المعتذر، في هذا المقام، تقديم عرض تفصيلي للتراث المعماري والثقافي الذي خلفه العثمانيون في القدس، فإن ثمة عينات لا تزال ماثلة للعيان تسمح بتكوين مشهد إجمالي لهذا التراث.

ثانياً: تجديد سور القدس وأبوابها

تبين المراجع التاريخية أن اليبوسيين (2500 ق م) هم الذين بنوا الصيغة الأولى لسور القدس، وأنه طرأت عليه تعديلات وعمليات ترميم في الفترات المتعاقبة، منها التجديد الذي تم في زمن القائد الأيوبي الناصر صلاح الدين يوسف بعد استرداد القدس (583هـ / 1187م). ولكن هذا السور تعرض للخراب بعد أكثر من 30 عاماً (615هـ/1219م) بفعل تعرض المدينة لخطر حصار صليبي، ودمر مرة أخرى (624هـ/1227م) وبسبب ذلك تمكن فريدريك الثاني من تسلُّم المدينة المقدسة (626هـ/1229م) من دون أي مقاومة تقربياً. ثم بقيت القدس لأكثر من ثلاثة قرون تالية تفتقر إلى نظام دفاعي فاعل، إلى أن جاء العهد العثماني.

من المهم الاشارة هنا إلى سور القدس، الذي يحيط بالمدينة القديمة من جهاتها الأربع، القائم اليوم، هو من تجديد استغرق خمس سنوات (اعتباراً من 943هـ/ 1536م) في فترة حكم السلطان العثماني سليمان الأول / القانوني، وبإشراف مباشر من معتمده المهندس خوجا سنان. ولا يزال اسم السلطان سليمان منقوشاً عليه. وكان هذا التجديد فوق أساسات البناء المتهدم التي بقيت من العهد الأيوبي، وذلك بعد الفراغ من مشروع تزويد المدينة بالمياه.

جعل للسور آنذاك 34 برجاً (للحراسة والحماية بنيت – بمصطلحات اليوم – لاعتبارات طوبوغرافية واستراتيجية وأمنية) و 344 فتحة رمي، وفي أعالي أبراج بوابات السور بنيت 17 حجرة لأغراض قتالية. ولا تقدم الدراسات الأثرية تحديداً قاطعاً لمدى العلاقة بين الأبراج العثمانية والأبراج الأقدم منها، حيث جرى في حالات عدة إصلاح الأجزاء العلوية منها. ولكن على وجه العموم تبدو غالبيتها الساحقة على الطراز العثماني الذي يتميز بالطبيعة المتماثلة لمواد البناء والوحدات الهندسية.

يمكن تحديد خطوات بناء السور بناء على النقوش الثلاثة عشر المعروفة بالتسلسل الآتي : بدأ البناء في الجناح الشمالي الغربي بحسب ما تشير ثلاثة نقوش مكتوبة على باب العمود والبرج الأوسط وبرج اللقلق (في الزاوية الشمالية الشرقية)، والتي تؤرخ البناء في عام 944هـ/ 1537م. ويتكون هذا البرج من طابقين يتصلان بالسور، تشاهد في الأول ميزات حربية، منها مزاغل لرمي السهام، وفي الثاني تحصينات للمراقبة والحماية. وفي هذه المرحلة الأولى تم أيضاً تجديد باب الساهرة. وفي العام التالي تواصل البناء في الجهة الشرقية، حيث يشير نقش باب الأسباط إلى عام 945هـ/ 1538م، واستمر حتى الزاوية الشمالية الشرقية لساحة الحرم، إضافة إلى الجزء الشمالي من سور المدينة الغربي الممتد حتى القلعة، وتشهد على ذلك أربعة نقوش مؤرخة في عام 945هـ/ 1538م على البرج الشمالي والبرج الجنوبي واثنان على باب الخليل. وتم الفراغ من بناء السور مع إنهاء الجزء الجنوبي (عام 947هـ/ 1540م) كما تشير إلى ذلك أربعة نقوش كتابية أخرى، يقع اثنان منها

على باب النبي داوود، وواحد على برج الكبريت الواقع عند الزاوية الجنوبية الشرقية، وواحد على باب المغاربة.

ارتكز النظام الدفاعي في سور المدينة على نماذج أيوبية ومملوكية، تتمثل في بناء أبراج عند الزوايا وبوابات ذات مداخل متعرجة.

ويمكن مقارنتها على سبيل المثال بسور مدينة دمشق وبدرجة أكبر بسور مدينة حلب. وكذلك فإن الأقبية المنثنية في باب العمود وباب الأسباط وباب الخليل تشابه مثيلاتها في أبواب حلب والقاهرة التي بنيت في أواخر العهد المملوكي، الأمر الذي يؤكد رواية الرحالة أوليا جلبي في أن الذين قاموا بتنفيذ أعمال البناء كانوا شاميين ومصريين.

تم تطبيق أنظمة البناء الدفاعية المتبعة في العصور الوسطى، ومراعاة إعادة بناء سور على الهيئة التي كان عليها في العهد الأيوبي. ومع أن النقوش قليلة العدد الموجودة على سور المدينة لا تزودنا بمعلومات حول تنظيم عمليات البناء، لكن يمكننا الافتراض أن محمد بك حاكم لواء غزة والقدس – الذي بنى محراباً تحت قبة النبي في الحرم القدسي (مؤرخة في عام 945هـ/ 1538م) – قد لعب دوراً مهماً في تنفيذ مشروع بناء السور الضخم، وربما كان يدير عمليات البناء بنفسه.

تبين دراسة هذا السور أنه مبني من الحجارة الضخمة، وتعلوه شراشيف حجرية جميلة المنظر، ويتميز بكثرة الزخارف المنقوشة على الحجارة لنماذج نباتية وهندسية أكسبت السور جمالاً وروعة لا مثيل لها، وجعلته الأجمل والأكمل بين أسوار المدن التي شيدت في العالم كله خلال القرن 16م. وقد أنفقت عليه مداخيل 3 سنوات من الضرائب التي جبيت من مصر كلها، لما للقدس من أهمية دينية في نظر المسلمين، ولدى السلطان سليمان.

من المرجح أن يكون السبب الأساسي لإعادة بناء سور القدس هو أن كارلوس الخامس (ملك إسبانيا والنمسا والوصي على أوروبا الغربية) قد خطط لاستئناف الحملات الصليبية إلى الشرق. وكان مفهوماً أن «تحرير القدس والقبر

المقدس – للمسيح – من الأسر الإسلامي» سيكون الشعار الرئيس للحملة الجديدة أيضاً. وتجدر الإشارة إلى أن الملك كارلوس الخامس نال – بين الألقاب التي أعطيت إليه – لقب «ملك القدس»، وقد ظهر هذا اللقب على أوراق اعتماد السفير الإسباني في بلاط السلطان سليمان الذي احتج بدوره على ذلك، والذي تعززت لديه القناعة بضرورة تحصين القدس أمام أي غزو محتمل ببناء سور جديد للمدينة. واستناداً إلى هذا التفسير، من المستبعد أن يكون بناء السور قد جاء – كما يذكر بعض المؤرخين – كمحاولة لكبح جماح هجمات البدو على القدس، خصوصاً بفعل وجود فصيلة من الفرسان العثمانيين في المدينة، لمواجهة أي هجمات كهذه.

يبلغ طول محيط هذا السور نحو 4 كم، ومتوسط ارتفاعه 12م، فيه 12 باباً، منها 7 أبواب مفتوحة حالياً (هي بأسمائها الراهنة المتداولة : من الجنوب باب المغاربة وباب النبي داود. من الغرب باب الخليل والباب الجديد. من الشمال باب العمود وباب الساهرة. من الشرق باب الأسباط). والأبواب الخمسة المتبقية مغلقة (هي : في الشرق الباب الذهبي وباب الجنائز، وفي الجنوب المنفرد والمزدوج والثلاثي)، وهي ذاتها أبواب للحرم القدسي.

خلال العهد العثماني، طرأت عمليات ترميم وتجديد على غالبية أبواب القدس. وكأمثلة:

- في زمن السلطان سليمان القانوني، جدد باب الساهرة (944هـ/ 1537م)، وباب الخليل (945هـ/ 1538م)، ونقش على حجر في واجهته «لا إله إلا الله إبراهيم خليله». كما جدد باب المغاربة وباب النبي داود (947هـ/ 1540م). وتظهر على الثاني منهما ميزات عمارة عسكرية (فهو ضخم، مرتفع، وله برج حجري للمراقبة والحماية، ومزاغل لرمي السهام...). وبالمثل، جدد باب العمود فوق أنقاض باب يرجّح أنه من العهد الصليبي. ورمم باب الأسباط (945هـ/ 1538م) وتظهر عنده ميزات حربية إسلامية عثمانية.

- استمرت أعمال ترميم سور القدس وأبوابها طوال العهد العثماني، وفي زمن السلطان عبدالحميد الثاني، فتح الباب الجديد (في الجزء الشمالي الغربي لسور القدس) (1305هـ/ 1887م)، حتى يسهل الدخول إلى القدس والخروج منها عبر هذا المكان.

ثالثاً: أعمال الترميم والتجديد في الحرم القدسي الشريف

تابع العثمانيون الاهتمام الذي أولاه من سبقهم من المسلمين للحرم القدسي، ومما قاموا به:

1- ترميم جدران الحرم القدسي وأبوابه وفتح باب ستنا مريم في زمن السلطان سليمان القانوني.

2- استأثرت قبة الصخرة بأول أعمال البناء الضخمة التي أنجزها السلطان سليمان القانوني، لما للصخرة من مكانة روحية. وبحسب نقش أزيل من موضعه في وقت لاحق فقد تم الفراغ في عام 935هـ/ 1528م من تجديد نوافذ هذا المبنى المثمن الشكل والبالغ عددها 36 نافذة والمزخرفة بقطع زجاجية. وبما أن التجديد أمر به السلطان سليمان فلا يمكن أن يكون اقتصر على النوافذ. لهذا يمكن اعتبار ذلك العام تاريخاً للترميم الشامل للمبنى. وبتكليف من السلطان أُنجز الترميم خلال السنوات العشر التالية. وزينت بعد ذلك الواجهات الخارجية بالقاشاني الملون على نمط الأبنية العظيمة في عواصم الدول. واشتمل ذلك التزيين على قطع فسيفساء متعددة الألوان وبلاط زجاجي ملون ذي حافات غير مدببة، واستخدمت فيه أيضاً رسومات على بلاط تعلوه طبقة زجاجية شفافة.

ويمكن ربط زخارف الفسيفساء تلك بنقش مكتوب يعود تاريخه إلى عام 952هـ/ 1545م على الجهة العلوية من السقف خارج الباب الشمالي للمسجد والمرسوم تحت طبقة من الزجاج وعليه توقيع فنان فارسي يدعى عبدالله التبريزي، وهي توضح لنا المستوى الذي وصلت إليه زخرفة البلاط باهظة التكاليف. فبمساعدة أمهر مهندسي ذلك الوقت، تم تحقيق الهدف من زخارف الفسيفساء وهو

إعادة البريق القديم إلى هذا المبنى. وهنا يتضح لنا السبب في حرص أوليا جلبي على ذكر الخطاط أحمد قرة حصاري (ت 963هـ/ 1556م) الذي زين بخطه الفسيفساء الخارجية، والذي عمل أيضاً في الجامع السليماني في استانبول، بل حرص أيضاً على ذكر خوجا سنان كبير المعماريين العثمانيين ومهندس ذلك الجامع، وربط بينهما وبين التعميرات التي أمر بها السلطان في القدس.

وبناء على استخدام أنماط فنية مختلفة في تصميم البلاط يمكننا الافتراض أن إنتاج هذه الفسيفساء الرائعة لم يمر عبر مرحلة واحدة، وإنما عبر العديد من مراحل الإنتاج. ومن الأدلة الصريحة على ذلك قبة السلسلة المنتصبة شرقي قبة الصخرة، حيث يوجد فوق المحراب نقش فسيفسائي مكون من سطرين ويبلغ طوله نحو 3 أمتار، وينص على أن قاشاني الفسيفساء جُدد بأمر من السلطان سليمان عام 969هـ/ 1562م. وتتكون بلاطات النقش من كتاب باللون الأبيض على أرضية بنية غامقة يعلوها زجاج شفاف، وهي تطابق من الناحية الفنية فسيفساء الباب الشمالي لقبة الصخرة. وعليه يمكننا القول أن تاريخ نقش الترميم في قبة السلسلة قريب من تاريخ صنع الرسومات على البلاط تحت زجاج شفاف في قبة الصخرة المجاورة.

وعلى الأرجح فإن المرحلة الأخيرة من صناعة القاشاني أعقبت مراحل التطور التي مر بها بناء المسجد السليماني في استانبول (في الفترة 957 – 964هـ/ 1550 – 1667م)، والتي استخدم فيها بلاط عليه رسومات متعددة الألوان للمرة الأولى. ومن المحتمل أن يكون المعمل نفسه الذي قام بصناعة فسيفساء تكية السلطان سليمان في دمشق قبل ذلك بقليل – في عام 967هـ/ 1560م – كلف بصناعة فسيفساء قبة الصخرة. وعلى ما يبدو فإن أعمال الترميم الجديدة في قبة الصخرة قد استكملت (عام 972هـ/ 1564م) بعد الفراغ من تغليف الأبواب الخشبية الشرقية والغربية بالبرونز بتكليف من السلطان سليمان.

ويمكن القول أن ترميم قبة الصخرة في زمن السلطان سليمان دفع أوليا جلبي إلى كتابة الملاحظة الآتية: «ولما كان السلطان العثماني في هذا الزمان هو أكثر حكام

العالم تشريفاً واحتراماً... فقد جعل من هذا الصرح جنة لا مثيل لها على الأرض... لأن السلطان وحده القادر على أن يكون مالكاً لبيت الله».

في سياق عمليات ترميم مبنى قبة الصخرة، تم إنشاء الباب الشمالي للمبنى (945هـ/ 1538م) وإعادة تبليط المسجد وترميم القبة (949هـ/ 1542م) في زمن السلطان سليمان القانوني. وقد رمم مجدداً (1270هـ/ 1854م) زمن السلطان عبدالمجيد، وأعيد إنشاء قسم كبير من السقف الخشبي للبناء مثمن الأضلاع، ورمم الرصاص وبُلطت أرضية المسجد بالمرمر وركبت شبابيك زجاجية ملونة، وصفحت جدران المسجد بالمرمر في القسم السفلي منه (1291هـ/ 1874م) في زمن السلطان عبدالعزيز. أما بلاط القسم العلوي فهو منذ زمن بنائه الأول. وفي زمن السلطان عبدالحميد الثاني، كتبت على القاشاني سورة يسين الموجودة حالياً على واجهات التثمينة الخارجية.

3- تم في العهد العثماني بناء أو تجديد عدد من قباب الحرم، ومن ذلك : تجديد القاشاني (969هـ/ 1516م) زمن السلطان سليمان القانوني في قبة السلسلة (التي أقيمت في العهود الإسلامية الأولى شرق مسجد قبة الصخرة). وتجديد قبة النبي (التي يعود تاريخها إلى الفترات الإسلامية المبكرة، في الموقع الذي قيل: إن الرسول ﷺ صلى فيه بالأنبياء والملائكة). فأنشأ محمد بك صاحب لواء غزة والقدس محراباً مستطيل الشكل بين أعمدة، في زمن السلطان سليمان القانوني. ورممت القبة (1261هـ/ 1845م) في زمن السلطان عبدالمجيد بن محمود الثاني. ويتكون مبناها من 8 أعمدة رخامية تعلوها 8 عقود مدببة تتلوها رقبة مثمنة تقوم عليها القبة. وأنشئت قبة الشيخ الخليلي (1112هـ/ 1700م) واستخدمت داراً للعبادة والتصوف واتخذها الشيخ الخليلي مقراً لقراءة الأوراد (الأدعية الصوفية) والاعتكاف فيها. ويضم مبناها غرفة مستطيلة الشكل، مدخلها في جدارها الجنوبي، وفي داخلها كهف أقيم فيه محراب. كما أنشئت قبة أو إيوان عشاق النبي (شمالي ساحة الحرم) (123هـ/ 1818م) في زمن السلطان محمود الثاني، وكانت ملتقى

الصوفيين والزهاد الذين عرفوا بعشاق النبي ﷺ. وقبة يوسف آغا (في الجهة الجنوبية الغربية لساحة الحرم) (1092هـ/ 1681م) في زمن والي القدس يوسف آغا خلال حكم السلطان العثماني محمود الرابع. ويستخدم مبناها حالياً مكتب استعلامات وبيع تذاكر لزوار الحرم القدسي. ويبين الطراز المعماري لكل من قبة الخضر وقبة الأرواح أنهما من العهد العثماني، ويرجح أنهما بنيتا في القرن 10 هـ/ 16م، وهما موقعان تذكاريان فقط، الأولى يضم مبناها 6 أعمدة رخامية فوقها 6 عقود حجرية تشكل القاعدة المسدسة للقبة، والثانية يضم مبناها 8 أعمدة رخامية عليها 8 عقود تشكل القاعدة المثمنة للقبة.

4- جرى خلال العهد العثماني ترميم المسجد الأقصى مرات عدة، فإضافة إلى ترميم قبة الصخرة أمر السلطان سليمان بترميم المسجد الرئيسي في الحرم/ المسجد الأقصى. ويشهد على ذلك نص مفقود كان يقع على إحدى نوافذه من الداخل ولكنه يحمل تاريخاً مغلوطاً (وهو عام 996هـ/ 1587م) يبين أن إتمام الترميم أنجز بعد أكثر من عشرين سنة على وفاة السلطان. ومن المرجح أن التاريخ الصحيح هو عام 936هـ/ 1529م، بحيث إن تجديد النوافذ الخارجية في قبة الصخرة تم في عام 935هـ/ 1528م. وعلى ذلك يمكن القول إن النص الزجاجي الفني المذكور في المسجد الأقصى أُعد مباشرة بعد إتمام أول أعمال الترميم التي أمر بها السلطان في الحرم.

أما آخر عمليات ترميم المسجد الأقصى خلال العهد العثماني، فقد كان منها: الترميم الواسع الذي تم بعد زيارة والي صيدا للمسجد (1232/ 1816م) والترميم الذي أجري في زمن السلطان عبدالمجيد (1838 – 1860م) الذي أُنفق على أعمال ترميم الحرم وزخرفته 20 ألف ليرة عثمانية، والترميم الذي جرى في زمن السلطان عبدالحميد الثاني (1876 – 1908م) وأنفق عليه 30 ألفاً، عدا عن الأثاث الذي بلغ ثمنه نحو 10 آلاف ليرة، وجرى آنذاك فرش منبر المسجد بالسجاد الفارسي وأحضرت له سجاجيد أخرى للصلاة، وغير ذلك.

5- تجديد «منبر برهان الدين» (الذي استخدم للخطابة والدعاء في الأعياد والمناسبات الإسلامية وصلاة الاستسقاء) (1259هـ/ 1843م) بأمر الأمير محمد رشيد في زمن السلطان عبدالمجيد بن محمود الثاني، حسبما هو مذكور في النقش التذكاري الموجود عليه. وعرف في القرن 8 هـ/ 14م باسم «قبة الميزان» (...).

6- أنشئت خلال العهد العثماني مصاطب عدة في الحرم القدسي للصلاة والتدريس، وهي أمكنة مرتفعة قليلاً بنيت من الحجارة وبُلّطت سطوحها، ولبعضها محراب باتجاه القبلة، أبرزها : مسطبة سليمان (943هـ/ 1536م)، مسطبة على باشا (1047هـ/ 1637م)، مسطبة الطين (1174هـ/ 1760م).

7- إنشاء وتجديد سبل المياه، وأبرز ما جرى في هذا الشأن، أنه بعد ترميم الحرم القدسي وتجديد القلعة، أمر السلطان سليمان (عام 943هـ/ 1536م) بإنجاز مشروع معماري مهم آخر، يهدف إلى تأمين وصول المياه من بركة السلطان الواقعة جنوب غرب المدينة إلى الأسبلة الخمسة التي أُنشئت في الحرم القدسي وحوله. وتزودنا النقوش المنحوتة على تلك الأسبلة بمعلومات تفصيلية عن المراحل الزمنية لتلك الأعمال. وقد تم تجديد شبكة المياه وإنشاء الأسبلة في المدينة وفي داخل الحرم خلال وقت قصير مذهل لا يتجاوز الشهرين. وكما قال أوليا جلبي فقد كان الهدف الرئيس من هذه المنشآت تزويد الحرم القدسي بالمياه. ولكن الأسبلة التي بنيت عند تقاطعات الطرق المهمة داخل المدينة تشير إلى تطوير واعٍ للبنية التحتية للمدينة على يد السلطان سليمان. وهو ما يعكس الحرص على خدمة المواطنين والزوار على حد سواء. وهذه الأسبلة هي :

- سبيل قاسم باشا، قرب باب السلسلة، ويسمى أيضاً سبيل باب المحكمة، أُنشئ (932هـ/ 1526م) في زمن قاسم باشا والي القدس خلال حكم السلطان العثماني سليمان القانوني. ويتكون من بناء حجري مثمن الأضلاع عليه قبة، تغطي جوانبه مظلة خشبية واقية دائرية الشكل، وشماله بركة مربعة الشكل تتوسطها نافورة تسمى بركة النارنج تعود إلى العهد المملوكي.

- سبيل السلطان سليمان، في الجهة الشمالية لساحة الحرم قرب باب المجاهدين (العتم). أُنشئ (923هـ/ 1517م) في زمن السلطان سليمان القانوني، ويحمل اسمه، وعرف أيضاً باسم سبيل باب العتم.

- سبيل البديري، في الجهة الغربية لساحة الحرم شرق باب الناظر. أُنشئ (1135هـ/ 1740م) بإشراف مصطفى آغا قائمقام القدس في زمن السلطان محمود الأول. ويقوم مبناه على قاعدة مربعة الشكل. يرتقى إليه بدرجتين. له ثلاث فتحات مقنطرة، وفوقه قبة.

- كما أنشئت في العهد العثماني أسبلة أخرى بسيطة التكوين، منها : سبيل باب حطة (في الجهة الشمالية لساحة الحرم على يسار الداخل من باب حطة) وسبيل باب المغاربة (في الجهة الجنوبية الغربية لساحة الحرم مقابل باب المغاربة). وجرى في زمن السلطان عبدالحميد بن عبدالمجيد، ترميم سبيل مياه قايتباي (في الجهة الغربية لساحة الحرم) (1300هـ/ 883م). ويعتبر هذا السبيل النموذج الوحيد والفريد من نوعه في المنطقة، ويعد من أهم أسبلة القدس وفلسطين وبلاد الشام.

* * *





الفن المعماري الأيوبي في قبة الصخرة

لورنس كورن ◆

في العام 618هـ الموافق 1221-1222م، اجتمع ثلاثةٌ من الأمراء الأيوبيين يحتفلون بنصرهم على الغزاة الفرنجة في الحملةالصليبية الخامسة في المنصورة[1]. وكان هؤلاء الأمراء الأكثر قوةً من بين سلالة السلاطين الأيوبيين في عهدهم. الكامل محمد ملك مصر وسلطان الإمبراطورية، وأخواه، المعظَّم عيسى أمير دمشق وجنوب الشام، والأشرف موسى أمير الجزيرة الغربية (إضافة إلى الرُها وحران). غزا الصليبيون مصر عام 1218/615م، وبفتحهم دمياط بعد حصار طويل عام 1219/616م أصبح موقفهم يشكل تهديداً للوجود الأيوبي. استمرت الأوضاع الصعبة على مدى سنتين، ولم تغيرها هجمات المعظَّم على ساحل فلسطين حتى وصل الأشرف بجيشه من شمال سورية. استطاعت القوات الإسلامية المتحدة أن تهزم الصليبين وتستعيد دمياط. ويصف المقريزي مصدرنا الرئيس للمعلومات كيف احتفل الأمراء الثلاثة بنصرهم. طلب الأشرف من جاريته ست الفخر أن تُغنّي فشدتْ بالأبيات التالية :

ولمّا طغى فرعونُ موسى ببغْيه — وجاء إلى مصرٍ ليُفسد في الأرضِ
أتى نحوهم موسى وفي يده العصا — فأغرقهم في اليمّ بعضاً على بعضِ

◆ باحث وأكاديمي من ألمانيا.

سُرّ الملك الأشرف (الذي كان اسمه الأول موسى) ولكن الكامل لم يكن مسرورا كثيرا، وطلب من جارية الأشرف أن تتوقف عن الغناء وطلب من جاريته أن تُنشد فقالت :

أيا أهل دين الكفر قوموا لتنظروا لما قـد جـرى في وقـتـنـا وتجدّدا
أعـبّاد عـيسـى إنّ عيسـى وقومه وموسى جميعاً ينصرون محمدا

في الـواقع إنّ هـذه الأبـيـاتَ الشـعـريَّة الـتـي كـانت ترمي إلى تمجيد الـدين الإسلامي في مواجهة الديانتين المسيحية واليهودية قد لاءَمت الوضع تماماً. وكانت تلمّحُ إلى أسماء الأمراء الثلاثة الذين شاركوا :

موسى وعيسى اللذان هبّا لمساعدة محمد. ويبين التلميحُ التسلسلَ الهرميَّ بين الإخوة بوضوح. وبهذه الطريقة تمتْ استعادة النظام بين سلطان الإمبراطورية وأمراء المناطق المستقلة.

تؤكد واقعة المنصورة وجهة النظر التي صبغت الفترة، إن لم يكن كامل فترة العصور الوسطى الإسلامية : التعاليم القرآنية - القصص المسيحي، وكذلك الإسرائيليات التي لا نجدها كاملةً في القرآن الكريم - وافترض مسبقاً أنها مادةٌ معروفةٌ جيداً، مما جعلها ملائمة للتلميحات[2]. كل واحد منا يعرف تاريخ الأنبياء والمعجزات التي أتوا بها. وما من أحد إلا ويعرف شيئاً عن الأماكن التي عاشوا بها أو دفنوا فيها[3]. وفوق هذا نُظر إلى حياة الأنبياء كصورة مسبقة للأحداث التاريخية والسياسية اللاحقة. وهكذا فإن العلاقة بين موسى الذي أَغرقَ جنودَ فرعون في البحر الأحمر، وموسى الذي استغلّتْ قواتُهُ فَيَضَانَ النيل في دلتا مصر لضرب الفرنجة هي علاقةُ تماثل تام.

هنالك حالةٌ أخرى تتضمن تلميحاً نبوياً وقعتْ في العهد الأيوبي وهي بخصوص القدس. المدينة المقدسة في أيدي المسلمين منذ إعادة فتحها على يد صلاح الدين عام 1187/583م، عادت مؤقتاً للحكم الصليبي بموجب المعاهدة التي أُبرمت بين السلطان الكامل محمد والامبراطور الألماني فريدريك الثاني في عام

1229/626م[4]. وعندما انتهت مدةُ المعاهدة قام أمير الكرك الناصر داود بطرد القوات الفرنجية الضعيفة من قلعة القدس واحتلّ المدينة عام 637/1239-40، وفي رسالةٍ بعث بها إلى بغداد أعلن داود انتصاره في هذه الحملة – وكانت هذه عادةً جرى عليها الأمراء الذين كانوا يسعون لنيل الاعتراف بهم من قبل ديوان الخليفة، مهما كان انتصارهم بسيطاً. وبعد إعلان النصر، تناولت الرسالة كما يقول المؤرخ عز الدين ابن شداد[5]، الخطط المستقبلية للناصر داود : كان يخطط لتغيير شكل القلعة ليعيد تكريس قدسية الحرم القديم الواقع في الداخل، والذي كان محل توقير من المسلمين ويسمونه محراب داود[6]. وعلى ما يبدو فإن داود كان يفكر بشيء فخم ليكون مركزاً للتدين وحرماً باسم النبي داود، لأنه كان سميّه، وكان هذا المكان ملائماً لرعايته.

وعليه نذكر أن التماثل بين عصر الأنبياء والعصر الحاضر (العصر الأيوبي) كان يعتبر ذا معنى في النشاط العمراني.

وإضافةً إلى ذلك فإنّ أمثلةَ المنصورة 618/1221-1222م والقدس 637/1239-1240م تشير إلى أن التماثل بين الماضي الإنجيلي والحاضر لم يقتصر على مقارنة قامت على أساس العنصر الثالث المجرد فحسب، بل تضمنت أيضاً التزاماً شخصياً وعاطفياً، ولم يكن ذلك فقط لاعتبار الحاكم «سليمانياً» في سلطته وحكمته وقَصْره المُناظر لقصر سليمان في روعته، ولكنّ التماثُلَ كان مباشراً وشخصياً بشكلٍ أكبرَ بكثير بحيث يجعل داود يعتبر نفسه «داود عصره».

وتنتشر في الحرم الشريف مبانٍ متعددةٌ يعلو أهمها قبة؛ قد تعود للعهد الفاطمي على أبعد حد، وتشير المصادر المكتوبة أن طريقاً للحجّ مر حول الحرم وتضمن محطات مختلفة تتصل كل واحدة منها بنبي أو بحوادث تاريخية أو أسطورية[7]. حوّل الصليبيون المنطقة بإعادة تفسير عناصرها بطريقة مختلفة وفقاً للمعتقدات اللاتينية المسيحية. وقاموا أيضاً بتعديل بناء الحرم، ومثال ذلك إضافة بعض المباني في الجهة الشمالية من شرفة (تراس) قبة الصخرة حيث وضع دير أغسطين[8]. وبعد إعادة فتح المدينة على يد صلاح الدين اتبعت الإصلاحات

الإسلامية وإعادة البناء نظرة محددة بالنسبة للحرم ترجع إلى ما كان عليه الحال قبل الصليبين ولكن ليس بالضرورة مطابقاً تماماً لها[9].

جدد صلاح الدين المسجد الأقصى ليكون جامعاً تُقامُ فيه صلاة الجمعة ووضع المنبر الثمين الذي كان سلفُهُ نورُ الدين أمر بصنعه في حلب على حائط القبلة وتم تزيين المحراب بتشكيلة من الرخام المزخرف والفسيفساء المزججة. وتشير النقوش في أعلى المحراب إلى أن صلاح الدين نظر إلى إعادة فتح القدس على أنها مهمة قام بها بأمر من الله. وبالمثل قام صلاح الدين بترميم قبة الصخرة وأعاد تكريسها كحرم إسلامي وتم غسل الصخرة وتطييبها، وأزيلت عنها الصور المسيحية والنقوش اللاتينية والإضافات الأخرى[10]. فأصبح واضحاً أن المباني في الحرم الشريف أصبحت تتمتع بالاحترام والتبجيل. ولكن ماهي التقاليد التي صبغت بها في ذلك الوقت وبالأخص قبة الصخرة المشرفة ؟

أحد مصادرنا في التفاسير التي كانت سائدة في عهد صلاح الدين هو عبدالرحمن ابن الجوزي صاحب «فضائل القدس» وهي الرسالة التي كتبها بعد فتح القدس بوقت قصير. فوفقاً لابن الجوزي فإن القدس خلقت في الوقت نفسه الذي خُلقت فيه مكة والمدينة قبل كل الأماكن على وجه الأرض. وتركزت البركة الإلهية على هذا المكان الذي ينظر الله إليه مرتين في اليوم على الأقل. وزار جميع الأنبياء القدس وصلّوا فيها. وتعتبر الصخرة مركز العالم، قلب العالم الحقيقي[11]. من الجلي أن ابن الجوزي يعيد الآثار السابقة والتي هي في معظمها يهودية وشكلت خلفيةً لعبد الملك بن مروان لبناء الصخرة المشرفة في القرن الأول الهجري / السابع ميلادي[12]. ونعرف من خلال نصه أن معراج النبي محمد ﷺ لم يكن بعد متصلا بالصخرة. ونرى أن ابن الجوزي يذكر بكل وضوح مكانا آخر وهو قبة المعراج التي تم إحياء ذكراها. ويثبت تجديد قبة المعراج عام 597/1200-1201م بأن هذا الإحياء قد كُرس، حتى لو كان من الصعب الإفادة ما إذا كانت القبةإنشاء أيوبيا أو مجرد تعديل على بناء صليبي قائم[13]. وعلى أي حال فإن التقليد المعماري القديم لذلك العهد المعروف بالبغدادي والذي استخدم لتمييز الأماكن المقدسة قد

استخدم في القبة أيضا. واستمر متواصلا في العهد الأيوبي كما سنرى.

وفي المبنى المستدير الذي يتوسط قبة الصخرة يُلاحظُ أنّ القوالب التي تفصل الأروقة السفلية عن الزخرفة المنقوشة في شكل الطبل مزينة بالفسيفساء ذات الأشكال الهندسية والنباتات باللونين الأخضر والذهبي، ووجد فوقها طوق منقوش بنفس الأسلوب مما ينم عن أسلوب نقش مثير للاهتمام[14]. ومن خلال حروفها الناشئة المستديرة يمكن تأريخها بالقرن 6-12/7-13م، وليس من المستبعد أنّ ما تبّقى لدينا في هذا المكان هو فقط جزءٌ من تجديد قبة الصخرة الذي تم إبان حكم صلاح الدين. ولا يوجد مصدر مكتوب يحدد العمل الذي أجري على قبة الصخرة في هذه المناسبة، سوى ما يخص تطهير المبنى، جزء من نص منقوش (النقش نفسه مفقود) بقي موجوداً عند إعادةٍ لاحقةٍ ويُشيرُ إلى أن باطن القبة قد تمت إعادة تزيينها[15].

يحتوي النقش الفسيفسائي المحفوظ على القالب آيات من القرآن الكريم وهي الآيات من 1-21 من سورة طه متبوعةً بعبارة «صدق الله العظيم» ولتسهيل المراجعة يتعين علينا أن نورد النص القرآني كاملاً :

بسم الله الرحمن الرحيم ﴿طه، ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى، إلا تذكرةً لمن يخشى، تنزيلاً ممن خلق الأرض والسموات العلى، الرحمنُ على العرش استوى، له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى، وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى، الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى، وهل أتاك حديث موسى، إذ رأى نارا فقال لأهله امكثوا إني آنست نارا لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى، فلما أتاها نودي يا موسى، إني أنا ربك فاخلع نعليك إنك بالوادي المقدس طوى، وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى، إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري، إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتُجزى كلُّ نفسٍ بما تسعى، فلا يصدنّك عنها من لا يؤمن بها واتبع هواه فتردى، وما تلك بيمينك يا موسى، قال هي عصايَ أتوكأُ عليها وأَهُشُّ بها على غَنَمي ولي فيها مآرِبُ أخرى، قال أَلْقِها يا

موسى، فألقاها فإذا هي حيةٌ تسعى، قال خُذْها ولا تَخَفْ سنُعيدُها سيرتَها الأولى ﴾.

وردت الكتابة في المجموعة الكاملة لماكس فان بيرشم ولكنه تعامل معها (كما تعامل مع جميع الآيات القرآنية) بالتطرق إليها باختصار وبدون مزيدٍ من المناقشة حول سبب نقش هذه الآيات في هذا المكان[16]. وتناولت مريم روزن أيالون هذه المهمة ويعود لها الفضل في جلب الانتباه إلى تلك الكتابة. وتشير في مقالة موجزةٍ[17] إلى أنّ الآيات من سورة طه يتعين أنْ ينظر إليها في سياق استعادة صلاح الدين للقبة، وتشدد على الجملة الأخيرة. «سنعيدها سيرتها الأولى». تؤكد على أن هذه الجملة تشير إلى تكريس عودة الصخرة إلى حالتها الأصلية. وهذا هو المعنى الدقيق للكتابة: إن قبة الصخرة التي كانت المعبد الإلهي تحت حكم الصليبيين عادت الآن لتصبح قبة الصخرة للمسلمين والأفعى التي أُخبر صلاح الدين أن لا يخاف منها وأن يستوليَ عليها هم الصليبيون.

هل يعني هذا أن إعادة تكريس القدس كَمَعْلَم ديني كان معجزة، ما كانت لتحدُثَ إلاّ بأَمْرٍ إلهي ؟ وهل تعني أن صلاح الدين شبّه نفسه بموسى ليكونَ الرجلَ الذي نزلت عليه بركاتُ الله ؟

ربما صيغ هذا التفسير باقتضابٍ شديد ليتضمن ما تنطوي عليه هذه الفَرَضية. وأَودُّ أن أتناولَ الآيَةَ الأخيرةَ كدليلٍ على أنّ تاريخَ الكتابة يعودُ حقاً إلى فترةِ تجديدِ قُبّةِ الصخرة في عهد صلاح الدين. ولكنني مقتنعٌ أيضاً أنه لاينبغي أن يؤسَّسَ التفسيرُ على الآية الأخيرة وحدها، ولكن الأخذ بعين الاعتبار الآيات الأخرى من الجزء الذي تم اقتباسُه. ما هو الفهم لسورة طه ؟ وماذا نستطيع أن نقول عن معنى ذكر موسى فيما كتب في وقت التجديد الذي قام به صلاح الدين ؟

نعلم من كتب التفسير التي عُرفت في ذلك الوقت أو تلك التي كُتبت بعده بقليل أن الأحداث التي وقعت مع سيدنا موسى عليه السلام في الآيات من 1-21 قد وضحت في سياق بيوغرافي، مع أخذ الخلفية الجغرافية بعين الاعتبار.

وعليه جاء في تفسير الكشّاف للزمخشري ما معناه أنه أُخذ حديثُ موسى كتلميح لنفي موسى إلى مدين والتي عاد منها إلى مصر بعد عدة سنوات[18]. ونجد نفس التفسير عند ابن كثير[19]. كما نجدُ السيوطيَّ أكثرَ وضوحاً ويضعُ وادي طُوى في سيناء وهذا منطقيٌّ تماماً ومستنَتجٌ من الطريق من مدين إلى مصر[20].

ويشرح النَسفي بأسلوبٍ قصصي قائلاً : نعرف أنّ موسى قد ضلّ طريقه بحيث إنّ النارَ التي رآها جذبته لأنه توقع علامةً تدلُّهُ على طريقه[21]. ولكنّ معظمَ المادة المجموعة في التفاسير تُعنى بمسائل فقه اللغة بدلاً من أن تُعنى بدَور النبي في علم الكلام الإسلامي.

ونعلم أن موسى هو النبي الأكثر ذكراً في القرآن، كما نجدُ عناصرَ قصته منتشرةً في العديد من السور[22]. ونجد قِطَعاً من سيرة موسى المختصرة في مصادر أخرى مثل تاريخ الطبري[23].

وُلد موسى لعائلةٍ من بني إسرائيل في مصر في وقتٍ كان المصريون يضطهدون فيه الإسرائيليين. كان أطفال الإسرائيليين يُقتلون بأمرٍ من فرعون، ولكنّ موسى نجا لأن أمه وضعته في تابوتٍ وألقتْهُ في النيل. عثرت أميرةٌ فرعونيةٌ على الطفل وربّته. وعندما أصبح موسى راشداً كان عليه أن يغادر مصر لأنه قَتل رجلاً مصرياً في شِجارٍ وقع بينهما. هاجر موسى إلى مدين واشتغل راعياً لدى شُعيب وأَسَّس عائلة. وبعد بضع سنين عاد موسى إلى مصر، وفي الطريق اختاره الله نبياً كما قرأنا. وعصاه ويدُهُ البيضاء هما علامتا النبوة. قاد الإسرائيليين من مصر إلى «الصحراء». وفلقت عصاه البحر الأحمر وفجّر الماءَ من الصخر. وفي طور سيناء تلقّى موسى ألواح الشريعة. وبعد أربعين سنةً من التيه في الصحراء وصل هو والإسرائيليون إلى حدود الأرض المقدسة و تُوُفّي موسى. ويقول الطبري بأن مكانَ قبره غيرُ معروف.

ومن الواضح أنه وحتى من خلال القصص التي رُويت عن حياته، فإنّ موسى لم يضعْ قدمه على تراب القدس - وظهرت المدينةُ بعد وقتٍ طويلٍ في التاريخ التوراتي.

فلماذا إذاً يشير إليه الفنانون الأيوبيون وإلى عصاه ؟

في رأيي يكمن سبب المقارنة في عنصر محدد في الآيات القرآنية المقتطفة – فهي تذكُرُ موسى وفي إطار هذا السياق أيضا تأتي قدسية المكان. وقبل الإشارة إلى موسى تؤكد الآيات على وحدانية الله وعظمته ﴿الله لا إله إلا هو له الأسماءُ الحسنى﴾. وفي قصة الشجرة المتقدة فإن العنصر البارز هو «التجلّي الإلهي لسيدنا موسى، ليس فقط من خلال علامة، بل بالتحدث مباشرةً إليه. وهذا ما يميزه عن بقية الأنبياء : فموسى هو كليم الله اختاره الله من بين الناس. ويوضح الزمخشري ذلك بأنَّ السكينة ألقيت عليه[24] – فحضور الله –تعالى– هو بيت القصيد في القصة، وهو أيضا العنصر المركزي في تفسير قبة الصخرة الأموية. وعليه، فإنني أنظر إلى الآيات القرآنية في سورة طه أولاً على أنها تؤكد قدسية الصخرة.

ونجده قد عبّر عن قدسية المكان بأمره ﴿فاخلع نعليك﴾ الأمر الذي نميل لفهمه – غالباً بالحدس – علامةً على طهارة المكان، يقول الزمخشري «احتراماً للبقعة وتشريفاً للقدسية»[25]. ويشرح النَسفي بأسلوب تقني بأنه كان على موسى أن يدخل في بَرَكةِ المكان بقدمه. ويحمل وادي طوى اسم الوادي المقدس، وبينما حاولت غالبيةُ المعلّقين بجهد إعطاء تفسير إيثيمولوجي لطُوى، نجدُ أيضاً في تفسير القرطبي أن الوادي كان مقدساً لأنه كان طاهرا، وكان طاهراً لأن الله أخرج كلَّ الكفّار منه وعَمَرَهُ بالمؤمنين : سُمّيت بذلك لأن الله –تعالى– أخرج منها الكافرين وعَمَرَها بالمؤمنين[26]. وبهذا المعنى فإن التماثل بين وادي طوى والصخرة أصبح جلياً. فالله تعالى أخرج الصليبيين من القدس – على يد صلاح الدين – كما تنص على ذلك الكتابة في المسجد الأقصى – وهكذا جهزت المدينة لإعادة تكريسها مكاناً مقدَّساً لدى المسلمين.

وربما يقول قائلٌ إنّ صلاحَ الدين قد واجه صعوباتٍ وهو يرى نفسه يلعبُ دور النِدّ لموسى عليه السلام – وعلى الرغم مما ذكر، فقد سبق أن ارتبط اسمه بشكل وثيق بشخصية إنجيلية أخرى ألا وهو سميه يوسف[27]. جيء بيوسف إلى مصر بدون جهد

كبير من نفسه، وقد وصل إلى أعلى مراكز السلطة. وشاعت توريات كثيرة حول يوسف خلال السنوات الأولى من حكم صلاح الدين. وعلى أي حال يمكن أن يُنظر إلى السنوات الأخيرة في حكمه بأنه مُناظرٌ لموسى : قاد صلاح الدين قواته عبر سيناء، تماماً كما قاد موسى أبناء إسرائيل[28]. ومثل موسى كان يدور في فكر صلاح الدين هدفٌ واحدٌ : أرض الميعاد، أو الأرض المقدسة والتي احتُلتْ بواسطة شعوبٍ مُعادية. وعلى العكس من موسى لم يتوقف صلاح الدين في جبل نبو، بل استولى على الأرض المقدسة من جهة الشرق، تماماً كما فعل الإسرائيليون بعد وفاة موسى. ومن ناحية، فقد أنجز خطط موسى للمرة الثانية. فهل لنا والحالةُ هذه أن نستغربَ أن يُفتتح كتابُ ابن الجوزي «فضائل القدس» بكلمات النبي موسى التي وجهها لبني إسرائيل ﴿يا قومي ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم﴾ .

من الواضح أنّ ذكرى موسى ضربت جذوراً راسخةً في الطوبغرافية المقدَّسة للقُدْس بدليل نَقْشِها على قبةِ الصخرة المشرَّفة[29]. ويبدو أَنّ غرس موسى في طوبغرافية القدس كان نجاحاً. وهذا في الحدّ الأدنى مُسَجّلٌ بأثرٍ آخَرَ من آثارِ العصر الأيوبي المتأخر.

يقع المبنى المُسمَّى قُبّة موسى في الجزء الغربي من الحرم بين الركن الجنوبي الغربي لمنبر قبة الصخرة وباب السلسلة[30]. وعند الدخول من البوابة المزدوجة لباب السلسلة وباب السكينة تكون قُبّةُ موسى في المواجهة مباشرةً أو على يمين الشخص الداخل تُشَكِّلُ قُبّةُ موسى النهايةَ الجنوبيةَ للممرّ ما بين منبر قبة الصخرة والرواق الغربي للحرم.

وفي طوبوغرافية الحرم تلعب هذه المنطقة دور همزة الوصل ما بين المدينة وقبة الصخرة، ويتعين على الناس عبورُها عند الدخول من البوابات الرئيسة وعند التوجه من أماكن الوضوء إلى المسجد الأقصى. وتشتمل المنطقة على مبانٍ صغيرةٍ يغلب على الظن أنها ذات علاقة بأحواض المياه ومنشآت المياه الأخرى.

أنشئت قبة موسى عام 647/1249-1250م بواسطة الصالح أيوب حاكم مصر. ارتقى أيوب العرش في القاهرة عام 637/1240م. ومن هناك وسّع سلطته إلى جنوب الشام. وفتح جيشُهُ دمشق في عام 643/1245م. يدين أيوب بجزءٍ من سلطته لابن عمّه الناصر داود أمير الكرك، وقبل أن يتولى السلطة في مصر كان نصفَ ضيف ونصفَ سجينٍ في الكَرَك، وكان الناصر يخطّطُ لإعادة كسب إمارة دمشق، التي سبق أن حكمها والده وقدَّم دَعْمَهُ لأيوب مقابلَ تأييد مطالبه. وقبل ذلك بقليل كان قد استولى على القدس من أيدي الفرنجة (انظر أعلاه) وعليه أخذ أيوب إلى الحرم الشريف لتأكيد تحالفهما بتأدية القَسَم على ما اتفقا عليه في الحرم المقدس[31].

ويظهر من نوع البناء أن قبة موسى هي مبنى تذكاري. ويدل شكلها على إمكانية استخدامها مدافن أيضاً، ولكنْ لا تُوجد تُرْبةٌ بالحرم – وهي قُبّةٌ مثل سائر القباب في الحرم. ما الذي كان يقصد أن تُذكِّر به ؟ الكتابةُ الموجودةُ على المبنى لا تقدم لنا إلا القليل من المساعدة، ومفادُها أنّ المكان بناه الصالح أيوب. هل من الممكن أن الصالح أيوباً الذي أصبح سلطان مصر وحكم جنوب الشام قد أراد أن يُحييَ ذكرى العام 637 في حياته السياسية واجتماعه مع داود في القدس بتشييد قبة في الحرم ؟ لا أعتقد ذلك، لأن أيوباً لم يلتزم ببنود الاتفاقية مع داود، ولأنه فاز بعرش القاهرة، وهو لم يدعم قطُّ مطالبَ ابنِ عمه في دمشق، ولكنه سعى لبسط سلطته على سوريا.

وقد يفترض المرء أن أيوب حاول أن يجعل قصة وصوله للسلطة وتحالفه مع أيوب نسياً منسياً.

ويبدو أنه وبشكلٍ منفصلٍ عن هذه الحادثة الأخيرة، كانت لأيوب خِططُهُ الخاصةُ بشأن القدس. إذ عندما احتلت قواتُهُ المدينة في عام 642/1244م قام بزيارةٍ للمدينة المقدسة. ونعلم من خلال المصادر أنه أمر بقياس طول أسوار المدينة القديمة[32] وافترضُ أنّ أيوب أراد أن يعيد بناء أسوار المدينة التي دمّرها المعظَّم عيسى، وأن يعيد للمدينة المقدسة سناها وروعتها. ووجود قبة جديدة في الحرم دليل

على أن رعاية أيوب تؤيد هذه الخطة. ولكنْ هذا في الواقع تفسيرٌ عامٌ لا يبرر الموقع المحدَّدَ للمبنى ولا اسمَهُ. وقد يعتقد المرء بأن أيوب أراد أن يماثل عهده السياسي بحياة النبي موسى، مشابها لما ذكرنا بالنسبة لصلاح الدين. شقَّ أيوب طريقه من مصر إلى بلاد الشام وتمكن من فتح الأرض المقدسة، ولكن هنا يبقى التشابه سطحياً بالمقارنة مع حالة صلاح الدين.

لماذا سمي المبنى إذن «قبة موسى» ؟ ولم يُسمَّ «مقام موسى». حيث إنّ موسى لم يدخل القدس. ولا يسعفُنا المؤرخُ المملوكيُّ مجير الدين (الحنبلي) مؤرخ القدس والذي كان على معرفة وثيقة بطوبغرافية القدس ومعالمها المقدسة بشيء بهذا الشأن.

أما بالنسبة للقبة المقابلة لباب السلسلة، المعروفة بقبة موسى فإنها لا تشير إلى النبي موسى، وليس لدينا معلومات مؤكدة عما تشير إليه. وكان الملك الصالح نجم الدين أيوب ابن الملك الكامل هو الذي أمر ببنائها في عام وفاته 649 (!). وعُرفت سابقاً أيضاً باسم «القبة الصغرى»[33] والاسم الأخير «القبة الصغرى»، نتيجة لما قرأناه سابقا، ويوضح العلاقةَ مع النبي موسى، على الرغم من إنكار المؤرخ مجير الدين لذلك.

وينبغي هنا أن نشير إلى نفس الحدث الذي تشير إليه الكتابة المنقوشة على قبة الصخرة : الشجرة التي تشتعل فيها النار وحديث الله -عز وجل- إلى سيدنا موسى.

أكدنا بأن المقتبس من سورة طه في قبة الصخرة يشدد على قدسية المكان الذي تجلى به الله -تعالى-. وهنا ربما تكون الحالة نفسها، وبخاصة فيما يتعلق بالبوابة المسماة «باب السكينة»[34]. نتذكَّرُ قولَ الزمخشري في تعقيبه على سيدنا موسى في السورة رقم 20 : ﴿فألقيت عليه السكينة﴾. الكلمة العربية مشتقة من «العبرية» «شخينة» وفي العرف اليهودي كانت الشخينة تعتبر ظاهرةً بينةً في المكان والزمان، وربما أحياناً في الشكل. وهكذا رمز المدراش إلى اللهب المنبعث من الشجرة بأنه تجلي الله -تعالى- مستعملا عبارة شخينة[35].

وأي مكان تظهر السكينة فيه يُعتبر مقدساً ولا يُسمح فيه بارتداء الحذاء. وفي مثال آخر أُخرجت الشخينُة من العالم بسبب ذنْب الإنسان، ولكنّ موسى هو الذي أعادهاً إلى الأرض[36]. ويمكن أن نرى تطوراً مُناظراً في فكرة المسلمين عن السكينة. فالبنسبة للتقليد الإسلامي يمكن ملاحظةُ تطورٍ استبدل الفكرة السابقة للسكينة التي كانت تعتبر شيئا مرئيا بفكرة مجردة بشكل أكبر[37]. وعلى أي حال، فإن التقاليد المنقوشة التي ربطت السكينة بـ(تابوت السكينة) كانت معروفةً بشكل جيدٍ للمسلمين الأوائل[38]. لأنالحرم القدسي، وباب السكينة وثّقه أولاً الجغرافيون والرحالة في القرن 4-10/5-11. من الصعب تحديد مكان هذه البوابة قبل الصليبيين، ولكن يبدو واضحا أنه بعد إعادة الفتح الإسلامي فإن الاسم أُطلق على باب السكينة الحالي المجاور لباب السلسلة[39]. يربط الرحالة الفارسي ناصري خسرو في القرن 11/4 البوابة بالأسطورة القائلة أن تابوت العهد كان قد وُضع هنالك[40].

وختاما، ربما يفترض المرء أن قبة موسى بنيت لإحياء ذكرى موسى كليم الله، بمعنى ذكرى الحضور الإلهي مع موسى في الحرم. وفي العصر الأيوبي المتأخر قد يشعر المرء بأن ذكرى موسى القائمة فعلاً في القدس بالكتابة التي نقشها صلاح الدين على قبة الصخرة، تحتاج إلى مرجع مباشر آخر في مبنى منفصل عن الصخرة.

النبي الذي تنبأ بفتح الأرض المقدسة تلقّى الاحترام الذي يليق بمكانته طيلة فترة حكم السلالة التي حققت هذا الفتح للمرة الثانية. وكان من الملائم وضع القبة بعد باب السكينة. وإلى جانب هذا فقد كان ملائما بالنسبة لما يخص النبي موسى الذي فجر الماء من الصخرة أن توضع قبة موسى في المكان الملائم لها أيضاً. فهي تقعُ إلى جوار المكان الذي تدخل منه قنوات المياه إلى الحرم من المدينة، تحت البوابة المزدوجة لباب السكينة وباب السلسلة لتملأ الأحواض التحت أرضية تحت منبر الحرم[41].

بقي المبنى كتذكار باسم موسى، الذي له خلافاً لذلك رابطةٌ ضعيفةٌ مع المدينة المقدسة. وتبقى الكتابة المنقوشة على قبة الصخرة أحد آخر الشواهد على

إعادة صلاح الدين القدس للحكم الإسلامي. ويظهر كلا العنصرين كيف أن رسالتي الإنجيل والقرآن قد كُيّفتا لتلائما الوضع المعاصر. ومن منظورنا الحاضر فإن تبنيّ الماضي ليُجعلَ مثالاً، واستخدامُه في سياق جديد يبدو وكأنه مفهومٌ يتكررُ في التاريخ بنجاحٍ متفاوت.

* * *

1 - المقريزي: كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك. تحقيق محمد مصطفى زيادة، القاهرة 1934-1958م، م1، ق1، ص209-210.

2 - عن علاقة القصص القرآني بالقَّصص التوراتي أنظر كتاب شباير عن ذلك (1936م)، وكتاب توتولي عن أنبياء بني إسرائيل في القرآن والأدبيات الإسلامية (2002م). وانظر عن «الإسرائيليات» مقالة ڤايدا في دائرة المعارف الإسلامية الجديدة، م4، 211-212.

3 - تشير المشاهد والمقامات المنتشرة في أماكن مختلفة من بلاد الشام لأنبياء العهد القديم إلى بقاء أشخاصهم في الذاكرة الشعبية. قارن بكتاب علي الهروي: الإشارات إلى معرفة الزيارات (ترجمة سوردل إلى الفرنسية عام 1953م). وأهمُّ مواطن الأضرحة من الناحية الدينية بمدينة الخليل. أمّا في حلب فإنّ تلك المشاهد والمقامات لقيت عنايةً خاصةً في العهد الأيوبي. ولـ (L. Korn) كاتب هذا المقال كتابٌ عن الهندسة المعمارية الأيوبية.

4 - عن القدس الأيوبية قارن بدراسات Little وكامل العسلي، والدراسة التي حررتُها (L. Korn) عن الدلالات التاريخية والاجتماعية للبناء بالقدس بين العصرين الفاطمي والعثماني (2004م).

5 - عزالدين ابن شدَّاد، الأعلاق الخطيرة، تحقيق سامي الدهّان (1956-1962م).

6 - هربرت بوسّه، محراب داود، مقالة في مجلة JSAI، م17، 1994م، ص142-165.

7 - قارن بدراسة كابلوني عن المسلمين والمسيحيين واليهود بالقدس في العصر الفاطمي؛ وهي مقالةٌ في الكتاب الذي حررتُه عن الحُكم في المدينة المقدسة (2004م)، ص33-45.

8 - قارن بدراسة بيبرشتاين وبلود هورن عن عمران القدس من الأزمنة القديمة وحتى بدايات العصر العثماني (1994م).

9 - كورن، الدراستان السالفتا الذكر في الحاشيتين 4,3.

10- الكاتب الأصفهاني، الفتح القسّي في الفتح القدسي، نشرة لندبرغ 1888م، ص61-62، 65-68، وابن شداد، سيرة صلاح الدين، تحقيق جمال الدين الشيّال، 1962م، ص82، ومجيرالدين الحنبلي، الأُنس الجليل، نشرة النجف، 1968م، م1، ص331، 339-340.

11- ابن الجوزي، فضائل القدس، تحقيق جبرائيل جبّور، بيروت 1979م، ص72-73، 84-85، 139-141.

12- قارن بمقالة «فان أس» عن «عبدالملك ومسجد قبة الصخرة» في كتاب رابي وجونز عن القدس في عهد عبدالملك، القسم الأول، أوكسفورد 1992م، ص89-103، ودراسة كابلوني عن الحَرم الشريف (-1099

324هـ)، شتوتغارت 2002م.

13- كورن، المرجع السابق (حاشية رقم3)، م2، ص70-77.

14- روزن – أيالون، العمارة الإسلامية المبكرة في الحرم الشريف، القدس 1989م، ودراسة نُسيبة – غرابار عن قبة الصخرة، 1996م، ص112-113، 120-121، 124-125.

15- فان برشم، سورية الجنوبية، القدس (1920-1972م)، م2، ص289-298، وولز – أبوالحاج، النقوش العربية في القدس، لندن 1980م.

16- فان برشم، المرجع السابق، ص369-370.

17- مقالة روزن – أيالون عن الرموز المسيحية والإسلامية في القدس، في الكتاب التذكاري لبزالل ناركيس، نشر كينل، ص463-466.

18- الزمخشري، الكشّاف، بيروت 1986م، م3، ص35.

19- ابن كثير، تفسير القرآن، بيروت 1986م، م3، ص150-151.

20- السيوطي، الدر المنثور، بيروت 1990م، م4، ص523.

21- النسفي، تفسير القرآن، بيروت، بدون تاريخ، م2، ص351.

22- قارن بتحليلٍ للأدبيات الإسلامية عن موسى لدى ر.توتولي، أنبياء التوراة في القرآن والأدبيات الإسلامية، 2002م وبخاصة ص31-35. ودراسة ويلر ، موسى في القرآن وكتب التفسير، لندن 2002م.

23- الطبري ، تاريخ الرسل والملوك، نشرة دي غويه (ليدن 1879-1901م)، م1، ص463-467.

24- الزمخشري، المصدر السابق.

25- الزمخشري، المصدر السابق.

26- القرطبي الجامع لأحكام القرآن، القاهرة ،1952-1965م، م11، ص175.

27- دراسة مورنغ عن قصة يوسف وانتظار المهدي وأهداف صلاح الدين كما تظهر في الشعر؛ في كتاب Leve (1997م) عن الحرب والمجتمع في مجتمعات شرق المتوسط، ص177-223.

28- انظر عن «عيون موسى» في سيناء دراسة موتون في AI 30,1996.

29- يخطر على البال مباشرةً مقام النبي موسى قرب أريحا، والذي اتخذ شكله الباقي في مصر الظاهر بيبرس، وقارن بمقالة Sadan في REI 49,1981 .

30- دراسة كورن السالفة الذكر في الملاحظة رقم3.

31- ابن واصل، مفرِّج الكروب في أخبار بني أيوب، القاهرة 1977م، م5، ص259.

32- المقريزي (حاشية رقم1) م1، ق1، ص326-327.

33- مجيرالدين الحنبلي (حاشية رقم10) م2، ص21.

34- هناك ترجمة غير ملائمة لاسم الباب إلى الإنجليزية عند نُسيبة وغرابار (المرجع المذكور في حاشية رقم14) ص31.

35- قارن بدارسة غولد برغ عن «السكينة» في الأدبيات اليهودية (1969م).

36- المرجع نفسه، ص13-20، 187.

37- مقالة غولدزيهر عن «السكينة» لدى المحمديين في RHR, 1893 ، ص1-13.

38- دراسات ويلر وتوتولي السالفة الذكر.

39- دراسة A.Elad عن العبادات الإسلامية في القدس في العصور الوسطى. ليدن 1995م، ص109-114.

40- ناصري خسرو، سفرنامه، ترجمة شيفر إلى الفرنسية عام 1881م. وبخلاف ما يذهب إليه كابلوني (ملاحظة 12) لا أرى أنّ مصطلح «تابوت موسى وهارون»، الوارد عند الواسطي في فضائل بيت المقدس، ينبغي أن يُترجَم بـ«ضريح موسى وهارون»، بل المقصود، تابوت العهد.

41- كتاب غبسون – جاكوبسون عن القنوات والتجهيزات المائية تحت الحرم الشريف، أوكسفورد 1996م – وبخاصة اللوحة رقم 86.





كتبٌ جديدةٌ في أصول الفقه الإسلامي والمذاهب الفقهية

إعداد رضوان السيد

صدرت عن دار المدار الإسلامي ببيروت (2007م) ثلاثة كتبٍ جديدةٍ لوائل حلّاق مترجمة عن اللغة الإنجليزية، وهي تُعنى بنشوء الفقه الإسلامي والنظريات الفقهية، وتشكّل المذاهب الفقهية واستمرارها. ووائل حلّاق أستاذٌ كنديٌّ من أصول فلسطينية، يتسنّم كرسي الدراسات الإسلامية بجامعة ماكغيل. وقد أقبل منذ الثمانينات من القرن الماضي على نشر دراساتٍ في المفاهيم الفقهية، وتكوُّن العالَم الفقهي الإسلامي.

أمّا أقدمُ الكتب المذكورة فهو «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام : مقدمة في أصول الفقه» (1997م). وهو يبدأُ كتابه بتحليل لرسالة الشافعي (150-204هـ)، التي يعتبر أنّ غرضها الأول هو ربط السنة النبوية بالقرآن. ويرى أنّ هذا الاهتمام لدى الشافعي نجم عن التشكيك الكبير في القرن الثاني الهجري بالسنة والحديث من جانب المتكلمين وفقهاء أهل الرأي. ويُضاف لذلك لدى وائل حلّاق همٌّ جداليٌّ

مؤدَّاه مواجهة رؤى غمولدزيهر وشاخت وجوينبول وباورز وآخرين، والذين شكّك بعضهم (مثل وانسبورو وكرون وكوك) بالقرآن وتاريخيته، بينما شككت أكثريةٌ استشراقيةٌ بتاريخية السنة. كما أنّ المذكورين أولاً وعلى رأسهم شاخت ذهبوا إلى أنه لا تأثير للقرآن والسنة على الفقه الإسلامي في مرحلة النشأة. ويرى الأستاذ حلاّق أنّ التشكيك بالقرآن ووجوده في عصر الإسلام الأول لا يستحق النقاش. ولذلك ينصرف لقراءة تطورات مفهوم السنة، وكيف عالج الشافعيُّ المسألة في مذهبيه القديم والجديد. يدلّل الشافعيُّ طويلاً على حجية أحاديث الآحاد، ثم يوضّح أنّ للسنة وظيفتين : توضيح أحكام الكتاب، والاستقلال بأحكامٍ جديدة. وتتفرع على قاعدة البنيان هذه (قرآن وسنة) مسألة الإجماع، وأخيراً قضية القياس. ويرى «حلاّق» أنّ ابن سريج (من مطلع القرن الرابع) كان بين أوائل من اعتبروا الشافعي مؤسّساً لعلم أصول الفقه. ثم صار كذلك منذ أواسط القرن الخامس (البيهقي)، وفي عصر فخر الدين الرازي (السادس ومطلع السابع). ويرى الكاتب أنه في القرنين الرابع والخامس، ومن خلال الشروح على الرسالة، والأعمال الأُخرى المستقلة تبلور علم الأصول : من الأحكام التكليفية، وإلى مباحث الألفاظ، والمجاز، والمبين والمجمل، وأنواع النصّ، والعام والخاصّ، والأمر والنهي، ودلالات الألفاظ، والنسْخ، والإجماع. ويستند حلاّق في قراءة تطورات علم الأصول في القرنين السالفي الذكر إلى اللُّمَع للشيرازي، وإحكام الباجي، والبرهان للجويني، والمستصفى للغزالي. ويتركز جهدُهُ في الفصل الثالث من الكتاب على دراسة القياس وأنواعه، مُطيلاً في قراءة مباحث العلّة والدوران، ثم الاستحسان والمصالح المُرْسَلة، والاستصحاب، وشرعَ منْ قبلنا. لكن إلى جانب هذه القراءات النقدية، يعقد فقرةً معتبرةً في فهم مسألة الاجتهاد والمجتهدين، معتمداً على المصادر نفسها، أي شرح اللمع والبرهان والإحكام للباجي، والمستصفى. وبعد الفقرة في الاجتهاد، يأتي حديثٌ قصيرٌ في التقليد، وآخر في المفتي والفتوى. وقد ترتّب لديه على الحديث في الفتوى – ولا أدري تماماً كيف حدث ذلك – حديثٌ في المصلحة اعتمد فيه على الطوفي و القرافي والشاطبي.

في الفصل الخامس من كتاب «النظريات الفقهية» يدرس وائل حلاّق قضية المقاصد الشرعية معتبراً ذلك تعبيراً عن تجاوُب أصول الفقه مع المجتمع. والطريف أنّ حلاّق يبدأ من كتاب الشاطبي الآخر الأقلّ شهرة : الاعتصام، ثم يصل للموافقات. وهو لا يسلك المسلك العادي في قراءة المقاصد والضروريات، بل يعتبر الكتاب من كتب أُصول الفقه، ولذلك يعالج المحكم والمتشابه والنسخ والأمر والنهي والعام والخاص.. وسائر أبواب الأُصول. وكما درس موضوع الاجتهاد من قبل، يعود إليه عند الشاطبي. أما الفصل السادس فينتقل فيه حلاّق فجأةً إلى الأزمنة الحديثة، فيتحدث عن «المنفعية الدينية» لدى محمد عبده ورشيد رضا. ثم يقرأ الكتاب المدرسيَّ الفقهي لعبد الوهاب خلاّف، ويعرض لاجتهادات حسن الترابي من أجل نظريةٍ فقهيةٍ جديدة. ويقرأ «الاجتهاد الليبراليٍ» في مؤلّفات محمد سعيد العشماوي، والإصلاحي والتنويري عند فضل الرحمن. ولا ينسى جهود محمد شحرور في فقه القرآن والتي يختم بها الكتاب.

أما في كتاب : السلطة المذهبية، فيبدأ حلاّق بعد التقديمات بفصلٍ عن «طبقات الفقهاء» حسبما ظهر التأليف فيها بعد القرن الخامس الهجري. ولأنَّ المُرادَ دراسة «السلطة» أو المرجعية في المذهب؛ فقد كان الأَولى البدء بالطبقات حيث بدأت سلطتا الفقيه والمحدِّث بالتكون حسبما يظهر لدى ابن سعد وخليفة بن خياط ويعقوب بن سفيان، وفي كتاب العلل لعلي بن المديني. ومن الطبيعي ما دام يتحدث عن المرجعية المذهبية والتراتبية الفقهية بالداخل المذهبي أن يعود للحديث عن الفتوى والفتاوى، مستشهداً بابن الصلاح (أدب المفتي والمستفتي). بيد أنّ الفتوى هي نوعٌ من أنواع الاجتهاد. وهنا يعود حلاّق إلى جدالياته مع شاخت، الذي ذهب إلى أنّ الفقه الإسلامي ظهر نتيجة تنافُس الفقهاء مع القضاة. ومع ذلك يظلّ أمراً غامضاً أنّ «المرجعية» الدينية استقرّت ومنذ وقتٍ مبكرٍ بأيدي الفقهاء وليس المتكلمين. ولا ينسى المؤلّف هنا أن يتفحص بعض المسائل ومنها مفهوم الفقه، وكيف أُلحق ابن حنبل بأبي حنيفة والشافعي والمالكي؛ بينما كان ابن حنبل محدِّثاً؟! أما الفصل الرابع فيُعنى بنشوء «تقليد»، بدأت المرجعية تتحدد على أساسٍ

منه. ومن الطبيعي وقد درس التقليد أن يتلو ذلك بحثٌ في طرائق العمل في المذهب إنْ لناحية التعليم أو لناحية الإفتاء أو التصدُّر.

وفي العالم 2005م صدر لوائل حلاّق كتابه : نشأة الفقه الإسلامي وتطوره – وقد تُرجم إلى العربية بدار المدار الإسلامي (2007م) أيضاً وفي الواقع يعرض الكاتب رؤيةً جديدةً تماماً عن مرحلة النشوء، والتي يربط فيها بين فقهاء الأمصار، والسلطات وإن جزئياً. ولا ينسى الجدال مع شاخت، لكنه لا يغرقُ فيه. فنشوء الفقه نجم عن عدة عوامل : ممارسة العبادات، وتعقُّد المعاملات نتيجة الفتوح ونشوء الأمصار، وظهور ممارسات وأعراف متمايزة في سائر المُدُن. وللشافعي هنا أيضاً دورٌ بارز. لكنّ المذاهب الفقهية ما تكونت في القرنين الأولين، بل الذي تكوَّن الفقيه، وتوجهات الأمصار. وعندما بدأت المعالم تتحدد في القرنين الرابع والخامس، ظهرت الترتيبات للعمل بداخل كل مذهب، وتشابهت إلى حدٍ كبير. ويربط حلاّق بين الفقه والأصول من خلال التحدث عن القياس بعد الحديث عن الاجتهاد. وعندما فقدت المذاهب علاقاتها بالأمصار، صارت اتجاهاتٍ شخصية أو خاصة، وجرى الحديث عن المؤسِّسين الثلاثة أو الأربعة.

كتب وائل حلاّق شديدة العمق والدقة، وبخاصةٍ ما يتصل بإعادة النظر في نشوء الفقه، وإيضاح تقنيات تكوُّن المذهب الفقهي وعمله. والمرجو أن يُخرجَ البحث الفقهي التجريدي والتجديدي، البحوث التاريخية، والأخرى القانونية، في هذه المسائل، من جمودها وعدم التزامها. والواقع أنني كنتُ أرى دائماً أنه لابد من تفحُّص سلطة الفقيه أو مرجعيته وأسبابها. وهذا الكتاب في نشوء الفقه، لا يحلُّ المشكلة؛ لكنه يطرح إشكالياتٍ كان لابد من أن يدخل إليها الباحثون ويحاولوا الإجابة عليها .







المسلم المتفائل أو كيف تكون مسلماً أوروبياً؟

مالين روثفن *

طارق رمضان، السويسري المولد، والمصري الأصول، أكاديميٌّ ومفكّرٌ في الشؤون الإسلامية. وقد كسب شهرةً على جانب الأطلسي، لعنايته بالأمور التي تُهمُّ ملايين المسلمين الذين يعيشون في الغرب منذ جيلين أو ثلاثة. أما في فرنسا فقد اعتبره البعض ذئباً في جلد حَمَل. وقد قال هؤلاء إنه إذا انتزعنا جلد الحَمَل عنه فسيظهر من تحت ذاك الجلد المصَطنَع أصوليٌّ راديكالي، لا يؤمن بقيم الحرية والديمقراطية التي يدّعي القوْلَ بهما. ويستند هؤلاء في اتهامهم لطارق رمضان إلى مسألتين؛ **الأولى** اتهامه لمثقفين فرنسيين رئيسيين من أمثال برنارد – هنري ليفي، ودانييلي غلوكسمان، وبرنارد شنير (وزير الخارجية الفرنسية الحالي)، بأنهم وبسبب التزامهم تجاه إسرائيل، يقدّمون الولاء لها على القيم الإنسانية التي يدّعون العيشَ من أجلها والمتعلقة بمظالم الفلسطينيين.

والمسألة الثانية : المقابلة الشهيرة في التلفزيون الفرنسي مع نيكولا ساركوزي عام 2003م (وكان وقتها وزيراً للداخلية بفرنسا وهو الآن رئيس الجمهورية

---

* Malise Ruthven عن New York Review of Books المجلد 45، العدد 31، 7002م، ص66-71 مراجعة لكتب طارق رمضان: على آثار النبي، دروسٌ من حياة النبي محمد، وكيف تكون أوروبياً مسلماً، والمسلمون الغربيون ومستقبل الإسلام، والإسلام والغرب وتحديات الحداثة.

الفرنسية). ففي تلك المقابلة رفض رمضان إنكار حدّ الرجْم لمرتكبي الفاحشة، وقال فقط بإيقاف تنفيذ العقوبة لحقبةٍ ينصرف فيها المسلون إلى مناقشة هذا الأمر إلى جانب عقوباتٍ وأحكام إسلاميةٍ أخرى. لقد قال بالفعل إنه يجبُ إيقاف تنفيذ العقوبة، لكنّ ذلك لم يُرض ناقديه، وما اعتبروه كافياً. على أن جزءاً من العداوة تُجاهه يرجع ولا شكّ إلى أصوله العائلية. فهو حفيد حسن البنا (1906-1949م) مؤسِّس الإخوان المسلمين بمصر، لجهة أمه. وبعد ملاحقة الإخوان المسلمين له بمصر، استقرّ والده في جنيف، وأسَّس مركزاً إسلامياً، عمل فيه طويلاً، ووُلد طارق هناك، ونشأ مواطناً سويسرياً. وكما صار معروفاً الآن؛ فإنّ الحكومة الأميركية رفضت قبل ثلاثة أعوام منحه تأشيرة دخولٍ إلى الولايات المتحدة لتَسلّم منصب الأستاذية بجامعة نوتردام. وما تزال الأسباب الحقيقيةُ لذلك مجهولة. والواقع أنه رغم وجود خصوم ونُقّاد لرمضان في فرنسا والولايات المتحدة؛ فإنّ أيَّ باحثٍ جديٍ لن يقبل دعوى كون رمضان يشكّل تهديداً أمنياً من أيّ نوع. والإشارة الوحيدة التي ذُكرت من جانب الرسميين تعليلاً لمنعه من دخول الولايات المتحدة، تبرعُهُ لمؤسَّسةٍ خيرية فلسطينية بثمانمائة يورو قبل عشر سنوات. وقد وُضعت المؤسَّسة المذكورة تحت الُمراقبة بعد ذلك! وما خسرتْه جامعة نوتردام، كسبته أوكسفورد وأوروبا. فطارق رمضان اليوم يتمتع بزمالة أبحاثٍ في سانت أنتوني، حيث يعمل في التدريس، ويتحدث باسم المسلمين الأوروبيين. وفي بريطانيا بالذات عمل لفترةٍ مستشاراً للحكومة البريطانية في الشؤون الإسلامية. لكنْ بسبب سوء سُمعة الحرب على العراق هناك، وغوص الحكومة البريطانية فيها، فإن رمضان تجنَّب العلاقات الوثيقة بالرسمين البريطانيين ولذلك فقد رفض دعوة رئيس الوزراء البريطاني السابق توني بلير لحضور مؤتمر «للمعتدلين» المسلمين في شهر يونيو (2007م) الماضي. وقد أراد من وراء ذلك، تجنُّب الإساءة إلى علاقاته بالشباب الُمسلم ببريطانيا وأوروبا القارية، والذين قد يعتقدون أن الحكومة البريطانية «تستعمله» لأغراضها الخاصّة. طارق رمضان يتحدث ويكتب بالفرنسية والإنجليزية والعربية. ويحمل شهادةً عليا في الفلسفة الغربية (كانت أُطروحته للدكتوراه عن نيتشه) وكان قد قضى عاماً في

جامعة الأزهر، أعرق أكاديميةٍ للتعليم الإسلامي العالي في العالم. وبذلك فقد تأهل لشرح الإسلام لغير عارفيه، وللقراء الغربيين، وللشبان المسلمين المتشككين والثائرين. بيد أنّ كتابه عن النبي محمد ﷺ والدروس المستفادة من حياته، موجَّهٌ قصداً إلى المسلمين، وليس إلى الجمهور الغربي. فهو لايهتمّ فيه على الإطلاق بالأكاديميات النقدية الباحثة في أصول الإسلام، كما أنه لا يُعنى بالردّ عليها. وبدلاً من ذلك يعرض الرجل رؤيةً هادئة ومنفتحةً لشخصية النبي متجاهلاً عروض المصادر التاريخية والنقدية (شأنَ ما فعله كوك أو بيترز مَثَلاً)، وغير معنيٍّ بالظروف القاسيةِ التي نشأ فيها النبي، وظهرت في دعوته (مثلما فعل رودنسون وفعلته أرمسترونغ). إنه يسلك سبيل المؤمن العادي عارضاً بلغةٍ بسيطةٍ تقارير المصادر المعقَّدة، ومستخلصاً منها النتائج التي يريد للشباب المسلم المعاصر أن يتوصَّل إليها. ففي مسألة الوحي يقول مثلاً : «كان المَلَك جبريل يظهر للنبي باستمرار. وقد قصَّ على أتباعه لاحقاً أنه كان ينزل تارةً بهيئته الملائكية أو بصورة إنسان.. خلال تجواله بشعاب مكة. وقد علَّمه جبريل كيف يتطهر ويتوضأ ويؤدّي فرض الصلاة. وكان النبي يتبع ما يقوله المَلكُ بدقة. ثم يعود إلى منزله وزوجته خديجة فيعلمها الصلاة». والواضحُ من هذا العرض أنّ رمضان ما أراد التأويل، بل عَرَضَ الوحي المباشر على النبيّ الأُمّيّ، خالياً حتى من أفهام علماء الكلام ومقارباتهم للغة المجاز. وهو هنا لا يعتمد لغة الإقناع، بل لغة الإيمان. إذ هو يتحدث إلى مسلمين نشأوا في حضْن الإسلام، وعرفوا هذه الأحداث من تربيتهم الأُسريّة والمدرسية. ولذلك تخلو مقارباتُهُ لحياة النبي حتّى من تلمُّس بيانيٍ وأكاديمي لأوائل السُوَر القرآنية الحافلة بالغرابة والسِحْر في وصف الجنة والنار، وفي الدعوة لحياة التوحيد السليمة والمستقيمة.

وهذا المنهج نفسه اتّبعه رمضان في القضايا المشكلة أو ذات الوجوه في حياة النبي وسيرته. فقد تجاهلَ تماماً مسألة «الغرانيق» في سورة النجم المكية المعروفة. وإذ اعتذر بأنّ ابن إسحاق كاتب السيرة الرئيسي لم يذكرها - فإنّ الطبري، المؤرّخ والفقيه من مطلع القرن العاشر الميلادي، ذكرها. أمّا في قضية يهود بني قُريظة؛ فإنّ

رمضان يُقَرّرُ بأنّ الحكم الذي أَصدرهُ سعد بن مُعاذ عليهم وقرّر النبي تنفيذه : «شكّلَ رسالةً قويةً لكل القبائل المجاورة؛ أنّ الخديعة والعدوان، سيُقابَلان بعقوباتٍ قاسية».

أياً يكن مقصِدُ طارق رمضان من وراء كتابه : دروس من حياة النبي؛ فإنّ هذا الكتاب الذي صدر أخيراً ليس أقوى كتبه ولا أكثرها إقناعاً لغير المسلمين من قرّائه على الأقلّ. قوةُ طارق رمضان تكمُنُ في تعامُلِهِ مع النصوص، وليس مع التاريخ، فهو أكاديميٌّ تدرّب على ذلك. وفي هذا المجال يبرز كتاباه : كيف تكون مسلماً أوروبياً والمسلمون الغربيون ومستقبل الإسلام. هذان النصّان يهدفان لمساعدة الـ 15 مليون مسلم في أوروبا على الاندماج في مجتمعاتهم الجديدة. وقد طُبع الكتاب الأول في مؤسسة الوقف الإسلامي بلايسستر ببريطانيا، وهي مركزٌ للبحث والتفكير قريب من الإخوان المسلمين، ومرتبط بباكستان بالجماعة الإسلامية، وموجّه للمسلمين على الخصوص. وهو يستخدم المنهج والآليات التقليدية الفقهية والتاريخية للاستحثاث على التعايُش والاندماج. وقد كان تدفق المسلمين على أوروبا منذ الستينات ناجماً عن خروج الاستعمار (من شمال إفريقيا إلى فرنسا، وإلى أسبانيا فيما بعد. ومن جنوب آسيا إلى بريطانيا. ومن شرق آسيا إلى هولندا)، وعن طلب العمل في الغرب (ذهاب الأتراك إلى ألمانيا). وهذه العملية من الانتقال الاختياري إلى مجتمعات غير مسلمة، ليس لها سوابق كثيرة في التاريخ، نادراً ما تعرضت لها المؤلّفات الفقهية والفتاوى. فالفقه التقليدي يذكر أنّ من حقّ المسلم التحرك خارج دار الإسلام والعيش فيها؛ لكنْ على أن تكونَ الشريعة المستنبطة من القرآن والسنة مطبَّقةً هناك. وفيما عدا ذلك على المسلم أن لا يستقرّ في ديار الكفر، وإن وُجد هناك لأي سببٍ فعليه أن يعودَ فوراً بعد انقضاء الضرورة ما أمكنه ذلك. والمَثَلُ على هذا الأمر طلب القرآن والنبي من الذين أسلموا بمكة وخارجها أن يلتحقوا بالنبي في دار هجرته بالمدينة، تاركين دار الحرب إلى دار الإسلام. لكنْ حيث ما كان ذلك مفيداً من الناحية الاقتصادية، فقد حاول هؤلاء المهاجرون تكوين جماعة جديدة تكتسب مشروعيةً ما بالتجمع من حول مسجدٍ في

ناحيةٍ أو حيٍ من أحياء المدن الغربية. وفي العادة يستقدم هؤلاء أئمةً للصلاة والتعليم والفتوى من بلدانهم الأصلية بالهند وباكستان وشمال إفريقيا وتركيا. وهؤلاء الأئمة المستقدَمون نادراً ما يعرفون شيئاً عن المحيط الذي قدموا إليه، وفي الغالب لا يعرفون اللغة الألمانية أو الإنجليزية أو الفرنسية.

في الكتابين السالفي الذكر ينصرف طارق رمضان لدراسة مسألة الهجرة إلى خارج دار الإسلام استناداً للمصادر الكلاسيكية. ومقصدُهُ مساعدةُ المسلمين على الاندماج في المجتمعات الأوروبية. وطريقتُه في ذلك التمييز بين العبادات الإسلامية، والمسائل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. فالعبادات وتشمل الصلاة والزكاة والصوم والحجّ لابدَّ من أدائها على الهيئة وفي الظروف التي حددتْها الشريعة، ولا يستطيع المسلم أن يتنازل عن شيءٍ منها، كما أنه ليس بوسعه الاستقرار في مكانٍ لا يستطيع أداءها فيه. في حين أنّ المسائل الأخرى قابلة للأخذ والردّ والتفاوض استناداً للمصلحة. ورمضان ينتقدُ الأئمة الذين يشجّعون المصلّين على العيش في غيتوات أو عُزلة من طريق اللباس المعيَّن أو الشكل المعيَّن، بحيث يبتعدون عن الحياة العامة لأجل المجتمع الذي يعيشون فيه. فمن حقّ الشباب وواجبهم على الخصوص أن يشاركوا في حياة مجتمعاتهم، وأن يُسهموا في الشأن العامّ والخير العامّ لذاك المجتمع. وهذه نصيحةٌ ثمينةٌ لأبناء وبنات الجيلين الثاني والثالث من المسلمين الأوروبيين، الذين يشعرون بالتهميش، ويعانون من التمييز الإثني أو العنصري أو الديني. وقد صار هؤلاء مستهدفين أكثر بسبب دينهم منذ أحداث سبتمبر عام 2001م، ولندن في يوليو عام 2005م. والفرقُ بين الحَدَثين أنّ الأميركيين هوجموا من الخارج من مواطنين عرب، بينما كان الذين هاجموا قطارات الأنفاق في بريطانيا من مواليد بريطانيا وتنشئتها! ومع أنّ رمضان لا يقول شيئاً عن هجمات لندن لأنها لم تكن قد حصلت عند نشر الكتاب؛ لكنّ التشخيصات التي يضعُها مهمةٌ للشباب.

يواجه الشبان المسلمون مشكلات المجتمعات الاستهلاكية الثائرة. ويدفعُهُم ذلك للشعور بالعجز والتقزز والانعزال. ويلتمسون الاطمئنان في حرفية اتباع نصوص الكتاب والسنة والعيش بحسبها. وعندما تشتدُّ أَزْمَتُهُم يلجؤون لعدة

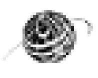
أساليب كلّها غير ملائمة : العنف أو العزلة أو الهروب للديار التي جاء آباؤهم منَها، وكثيراً ما يلجؤون هم وآباؤهم لاستفتاء العلماء في بلدانهم الأصلية. وطارق رمضان يرى أنّ ذلك الأسلوب خطأ، إذ عليهم أن لا يشعروا أنهم غرباء وأنهم عائدون، فالمجتمعات التي يعيشون فيها هي مجتمعاتهم النهائية، وعليهم هم أن يجدوا «حلولاً إسلاميةً» لمشكلات الحياة الجديدة. فالمفتون الذين عليهم أن يجيبوا على أسئلة حياةٍ ببريطانيا من مواطنهم البعيدة، لا علم لهم في الغالب بشيءٍ عن نوعية الحياة في بلدان السؤال. ونستطيع طبعاً أن نقرأ الفقه الإسلامي القديم أو الجديد بحثاً عن هداية. لكنّ الأفضل والأَولى اختراق الحياة الأوروبية الحديثة، ومعرفتها فكرياً وثقافياً ودينياً معرفةً وثيقةً من أجل الفهم والتفهم والإفهام، وإيجاد مخارج من المآزق والمشكلات، وتسهيل عمليات الاندماج. وهو يضربُ مَثَلاً على ذلك أولئك الآباء الذين يمنعون أبناءهم وبناتهم من حضور كورسات الفنون والموسيقى. رمضان يعود هنا كلاسيكياً فيورد الأحاديث المعارضة للموسيقى والغناء، ويردُّ عليها بالأثر المشهور : الله جميلٌ يحب الجمال. وطريقته الكلاسيكية هذه حتى في المؤلَّفات النهضوية تُقلق نقّاده، وتذكّر بالطريقة الأخرى التفكيكية والراديكالية لمحمد أركون، والتي يفضّلها المثقفون الأوروبيون. لكنّ حجة طارق رمضان أنّ لديه جمهوراً إسلامياً واسعاً في الغرب، ولا بد أن يُصغي لمطالبه وحاجاته وطرائقه في التفكير لكي تلْقى آراؤه استجَابةً وقَبولاً؛ وإلاّ فأين هي التأثيرات التي استطاع أركون بلوغَها بنقداته الجذرية؟!

ويتابع رمضان آراءه المنفتحة في كتابه الأحدث : «الإسلام والغرب وتحديات الحداثة» - والسؤال الرئيس في الكتاب : هل يستطيع المسلم الدخول في الحداثة والمشاركة في خياراتها ومنجزاتها دونما فقدٍ لشيءٍ من مبادئ دينه وممارساته؟ هنا لا يعارضُ طارق رمضان أساليب الحياة الحديثة، لكنه يدعو لإحياءٍ إسلاميٍ كبيرٍ في بلدان الأكثرية الإسلامية، شأن ما فعله أبوه وجدُّهُ في نزوعهم السلفي والإصلاحي مع الآخرين من المفكرين منذ مطلع القرن العشرين. يبدأ المؤلّف بالاعتراف بأنّ كثيراً من نقدات النقاد الغربيين للمجتمعات والدول الإسلامية، صحيحة، من

مشكلات الأنظمة، وإلى فقدان العدالة، والتخلف، وإهمال المرأة، والاضطراب، وانصراف بعض رجال الدين للأجوبة الجاهزة. ويسخر من «الحلول الإسلامية الجاهزة» مثل تحريم الفائدة وفرض الزكاة، باعتبارهما السبيلين الأمثلين للنهوض والنمو. ومثل الدعوة للمزيد من المحرَّمات والعقوبات، باعتبار ذلك حلاًّ إسلامياً أمثل، وتطبيقاً للشريعة. فالقسْوةُ والبطشُ والحرفية في تطبيق النصوص، كلٌّ ذلك ما كان شأن النبي ﷺ، بل الشأن هو العمل بروح الشريعة. بل إنّ الجهاد جهادان، الأكبر، وهو جهاد النفس، والأصغر وهو الجهاد ضد الأعداء الخارجين. وهو يعمدُ وبدون تردد لإدانة أعمال العنف ضد المدنيين أياً كان السبب والمسوِّغ. وقد تابع رمضان حملته على أعمال العنف في مقابلاته مع الـ BBC بعد هجمات لندن وغلاسكو. وما تردد في الموافقة على ضرورة إبلاغ البوليس إذا علم أحدٌ أنّ عملاً عنيفاً سيقع. لكنه حذَّر من نشْر إحساسٍ بالحذر والخوف من المسلمين دون تمييز. وهو دعا المسلمين إلى المبادرة بالتواصُل مع الآخرين، وبناء إجراءات وعهود ثقةٍ وتعاوُن. وهذا الأمر أيده أيضاً المجلس الإسلامي لمسلمي بريطانيا، وبخاصةٍ بعد انخفاض لهجة التهديد والوعيد إثر مجيء غوردون براون إلى رئاسة الحكومة البريطانية. وطارق رمضان داعيةٌ كبيرٌ للمواطنة والديمقراطية وحقوق الإنسان. لكنه وفي الخطّ نفسه يُديُن السياسات الغربية تجاه العالمين العربي والإسلامي، والتي أدت إلى أنظمة حكمٍ ديكتاتورية وتسلطية، في حين يزعمون جميعاً دعم الديموقراطية. وهو يكتب صفحاتٍ في ذلك لا يستطيع أحدٌ أن يختلف معها. لكنني أجد نفسي مختلفاً معه في قضية «حقوق الأقليات» فهو مُصرٌّ على نموذج المدينة، حيث يحصل الآخرون على حقوق دينية وقانونية في الأحوال الشخصية؛ لكنه لا يقبل أكثر من ذلك. وكأنما يقصد المؤلّف من وراء ذلك العودة لمجتمع الملل العثماني. وهذا أمرٌ غير معقول، وخَطَلٌ في الرأي لا يتوافق ووجهات نظره الأُخرى، وهو يستند في ذلك إلى التاريخ والترتيبات المختلفة بين المجتمعات الأوروبية والإسلامية، والموقف المختلف من الدين وعلائقه بالشأن العام. وهو يمتلك - شأن السلفيين والإحيائيين - رؤيةً تفاؤليةً تجاه المستقبل، لا تبررها وقائع الحاضر.

لكنْ أياً تكن مآخُذنا على أطروحات طارق رمضان، فهو أستاذٌ مؤمنٌ وملتزمٌ بالسلام الاجتماعي، وبالمواطنة، والعيش المشترك بين المسلمين وبين العالم. وهو مؤثّرٌ في أوساط الشباب المسلم، ويستطيع أداء دورٍ كبيرٍ في مكافحة التطرف، وفي اجتراح علاقةٍ أُخرى وعملٍ آخر للمسلمين ومستقبلهم، ولمسائل الاندماج في المجتمعات التي تخوض مخاضاً حداثياً كبيراً. وهو مخاضٌ تكثر فيه التشقّقاتُ التي لا تقتصر على المسلمين، وإن يكن المسلمون في مقدمة المواجهات اليوم.

* * *





الأندلس العربية : إسلام الحضارة وثقافة التسامح

ماريا روزا مينُوكال ◆
سلوى الزاهري ◆◆

ظهرت الطبعة الإنجليزية لكتاب ماريا روزا مينوكال أول مرة بالولايات المتحدة الأمريكية سنة 2002م تحت عنوان : «توشيح العالم : كيف أنشأ المسلمون واليهود والنصارى ثقافة التسامح في إسبانيا الوسيطة».

وتُرجم إلى اللغة الفرنسية في السنة الموالية (2003م) وصدر بباريس تحت عنوان «الأندلس العربية : ثقافة التسامح (القرن الثامن – القرن الخامس عشر)[1].

أما ترجمته العربية فقد صدرت بالمغرب سنة 2006م عن دار توبقال للنشر تحت عنوان : «الأندلس العربية : إسلام الحضارة وثقافة التسامح» في حلة أنيقة،يزيدها جمالا صورة لرواق من قصر الحمراء بغرناطة الذي يجسد أحد أبرز المعالم الحضارية التي تشهد على روعة الفن المعماري الإسلامي بالأندلس.

ولا يتعلق الأمر بكتاب خاص بالأندلس فقط كما يعلن عن ذلك عنوانه، وإنما هي محاولة تفسير لتاريخ شبه الجزيرة الإيبيرية برمته خلال العصور الوسطى.

◆ ماريا روزا مينُوكال، الأندلس العربية : إسلام الحضارة وثقافة التسامح، ترجمة : عبد الحميد جحفة ومصطفى جباري، دار توبقال للنشر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2006م، 226ص.

◆◆ باحثة من المغرب.

هل انبثقت إسبانيا من الصراع المسيحي الإسلامي؟ أم من تمازج مختلف التقاليد التي تعايشت على أرضها؟ حول هذه الأسئلة تنازعت أطروحتان لا تخلوان من خلفيات سياسية سادت خلال الخمسينات والستينات من القرن المنصرم (نظرية أمريكو كاسترو، ونظرية سانشيز ألبورنث)[2] ولكنهما تتفقان على إيلاء أهمية خاصة لحضور الإسلام بشبه الجزيرة الإيبيرية. تعود ماريا مينوكال بدورها إلى النظريات التي صاغها أمريكو كاسترو سنة 1948م (خاصة في كتابه إسبانيا في التاريخ : المسيحيون، والمسلمون واليهود)، ولكنها ترصد تاريخ الأندلس العربية من منظور يغاير ما دأبت عليه خطاباتنا التاريخية عن الأندلس وعن إسلامها وعروبتها وثقافاتها ولغاتها. بالنسبة للمؤلفة – وهي أمريكية من أصل كوبي، متخصصة في اللسانيات، وأستاذة بجامعة يال، وتشرف على مركز ويتني للدراسات الإنسانية – فإن ما يعتبره الباحثون أسطورة قديمة – أي التعايش السلمي بين الديانات الثلاث في شبه الجزيرة الإيبيرية – هو حقيقة أكيدة. فقد تكونت بالأندلس ثقافة تسامح، ومنها انتقلت إلى إسبانيا المسيحية وإلى باقي الغرب المسيحي. على أن عوامل خارجية متطرفة خنقتها تدريجيا خلال القرون المتأخرة عن العصر الوسيط. ولعل قيمة الكتاب هذا، تكمن في محاولة تقديم نماذج من الحوار والتسامح بين الأديان الثلاثة التي تعايشت في الأندلس، وفي التساكن الذي غلب على تجاوز القيم الثقافية المتنافرة والمنتفية لشعوب وجماعات إثنية متباينة.

تحدد مينوكال منذ مقدمة كتابها أنها تتعامل مع التسامح باعتباره مفهوما نسبيا، ومصطلحا إجرائيا للتغلب على النظرة السائدة التي تكونت لدينا عن «العصور الوسطى المظلمة». إنها تطمح – وهي تتوجه بكتابها هذا إلى الجمهور الواسع – إلى التذكير بأهمية الأندلس في تاريخ العالم الإسلامي ومدى تأثيرها وإشعاعها على أوروبا اللاتينية. كيف لا وقد انجذبت مؤلفته بقوة وحماس إلى التجربة العربية الإسلامية بالأندلس مصرة على تقديمها لأوسع شريحة من الجمهور غير الأكاديمي. والجدير بالذكر أن المؤلفة سبق لها أن نشرت العديد من الكتب في مجالات الأدب والثقافة الوسيطين[3]. وتبين إسهامها في كتاب «أدب الأندلس» الذي نشر في سلسلة

كمبريدج للأدب العربي ما توليه من أهمية خاصة لدينامية الاختلاطات الثقافية التي عرفتها الأندلس العربية.

وتصر المؤلفة في هذا الكتاب – وفي درسها ومحاضراتها – على أن الحداثة الأوروبية تعود في كثير من مظاهرها وأفكارها إلى ما قدمته الأندلس من نموذج حضاري وإنساني، وأن تعايش الديانات السماوية الثلاث في ظل الإسلام بالأندلس العربية يظل حلما إنسانيا مفتوحا على المستقبل[4].

«إذا كان المسلمون قد ودعوا منابر الحكم بالأندلس وتراجعوا القهقرى نتيجة ظروف ذاتية وموضوعية كثيرة، فإن الحضارة الإسلامية لم تغرب أبداً شمسها ولم يخْبُ لها شعاع، بل على العكس من ذلك ازداد نورها توهجا واقتحمت، بفعل ما أرساه علماء الأندلس الإسلامية وأعلامها من ثقافة وفن وفكر وتاريخ وبصمات لا يمحوها السهو في دول الشمال الأوروبي وانتقلت فيما بعد إلى أمريكا والغرب، وظلت كذلك دون أن يأفل لها نجم، وقد كان للعمل الذي قام به الفونسو العاشر، الذي أسس مدرسة طليطلة للترجمة، دور فعال في نقل معالم الحضارة الإسلامية الأندلسية إلى ما دونها من دول الغرب، إذ أصبحت هذه البؤرة الثقافية منبعا للاغتراف من بحر العلوم الإسلامية والآداب والفكر والفن الأندلسيين، وكان لهذه المعلمة الفضل الأجل في مد باقي أوروبا والعالم بإشعاع الحضارة الأندلسية التي لن تموت، ومنها انشق ضوء السراج الإسلامي الوهاج إلى كل بقاع المعمورة شمالا وغربا»[5].

في القسم الأول من الكتاب (ص21-45) تقترح المؤلفة إعادة قراءة تاريخ الأندلس. فمع قيام الإمارة الأموية بالأندلس على يد عبد الرحمن الداخل، الهارب من المشرق بعد سقوط الخلافة الأموية هناك (132هـ)، يبدأ تاريخ الأمويين بالأندلس، ومعهم بداية بناء هوية خاصة بالإمارة الجديدة. وتوضح الباحثة السياق التاريخي والسياسي الذي هيأ لعبد الرحمن الظروف لتشكيل إمارته التي ستكون نموذجا لا مثيل له، إذ إضافة إلى كونه يشكل رمزا للخلافة الأموية المطاح بها، فهو أيضا إنجازٌ للبربر الذين يهزهم الحماس لمعانقة مجد الخلافة بالأندلس، ولأن الدولة

الأموية كانت قد انقرضت سياسيا في الشرق، فإنه سيكتب لها ميلاد جديد بالغرب في وقت كانت أوروبا تعيش فيه مرحلة ظلام دامس، ودخول عبد الرحمن إلى الأندلس كان حدثا حاسما لأنه سيضع أسس أوروبا على مستوى دعم التعايش بين المتناقضات، والحرص على نشر الحوار والسلام والتسامح بين اليهود والمسيحيين والمسلمين، وبالتالي زرع ثقافة الحريات الدينية أو حرية المعتقد.

غير أن هذا النموذج الاستثنائي من التعايش بين الديانات الثلاث في الأندلس، ومن التساكن الذي غلب على تجاور القيم الثقافية المتنافرة والمنتمية لشعوب وجماعات إثنية متباينة، والإقبال على الثقافة واللغة العربيتين من قبل الجماعات غير العربية، سوف يتوارى وستكبح جماحه مع تصاعد التشدد الديني وظهور الطاعون الأسود، وظهور مفهوم النقاء العرقي أو الصفاء الثقافي الذي سيطبع الفترة ما بعد الوسيطة.

لقد تميزت الأندلس منذ الفتح العربي الإسلامي لها سنة 711م باستقلاليتها داخل المجال الإسلامي (وهي الاستقلالية التي توَّجها إعلان عبد الرحمن الثالث نفسه خليفةً سنة 939م)، وبإشعاعها الثقافي الذي وصل حتى داخل العالم اللاتيني. كانت الأندلس آنذاك متألقةً بأكملها. وألقها الفكري، الذي لا يمكن فصله عن رفاهيتها المادية، هو الذي جعل منها في نهاية المطاف «جوهرة العالم الساطعة»[6]، وسراج أوروبا الذي ينثر عليها أشعة الثقافة السامية. ولقد تأثرت مسيرة الأندلس بتوافد عناصر البربر (المغاربة) عليها نهاية القرن العاشر الميلادي، وهم الذين لم يسهموا – حسب المؤلفة – في ذلك الإشعاع، بل إنهم قاموا بالدور الأول في الحرب الأهلية التي اندلعت في بداية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر. وبعد إلغاء الخلافة سنة 1031م، استمرت الهوية الأندلسية قائمة في ممالك الطوائف، وانتشرت في الأصقاع المسيحية بفضل ازدهار المبادلات. ولقد أدت حروب الاسترداد التي اندلعت عقب الاستيلاء على طليطلة سنة 478هـ/1085م إلى جواز القوات البربرية (المغربية) إلى الأندلس ممثلة في المرابطين، ثم في الموحدين بعد سنة 1147م. ونتج عن ذلك التدفق البربري تعرض الثقافة الأندلسية للضعف، وانقطع إسهام اليهود والمسلمين في الثقافة الأوربية. ولقد سمح التوسع المسيحي عقب

حروب الاسترداد بأن يتأثر الغازي المسيحي بحضارة الأندلسي المنهزم، لكن هذه الحضارة انطفأت مع سقوط غرناطة سنة 1492م.

إن كتاب «الأندلس العربية» ليس كتاب تاريخ بالمعني المعروف، بل هو رسم للمسارات الثقافية للأندلس منذ أن صارت عربية، عبر تصوير شخصيات هامة مؤثرة أسست لثقافة الحوار والتسامح وبناء المعنى الاجتماعي للثقافة والإنسان، وأيضا عبر وصف وتتبع لبعض المآثر العمرانية الجميلة. وتعترف المؤلفة بأنها لا تسعى إلى «إعادة بناء تاريخ العصر الوسيط، أو تاريخ إسبانيا الوسيطية»، وإنما اختارت أن ترسم «من بداية الكتاب إلى آخره، سلسلة من الصور الشخصية المنمنمة في إطار امتداد شاسع من الأزمنة والأمكنة، من وجهة نظر ثقافة أكثر منها سياسية»[7].

ذلك ما تفصله المؤلفة في القسم الثاني الذي يشكل عصب كتاب «الأندلس العربية» (ص 47-204)، وينقسم إلى ست عشرة دراسة تدور حول «زخارف بارزة»، أو وجوه معروفة من : شعراء تروبادور، فلاسفة، مثقفين، رجال علم أو سياسة، قصور، مكتبات، حدائق أو جنات كما كانت تسمى، مساجد وكنائس...إلخ، إنها «قصور (جمع قصْر) الذكري» التي تبسط المؤلفة فيها في ترتيب كرونولوجي، النظريات التي طرحتها سابقا. إن مقاربتها مقاربة ثقافة، والأمثلة التي تسوقها مستمدة من اللغة، ومن الأدب أو من الفن.

فالمسجد الجامع بقرطبة الذي شيد في نهاية القرن الثامن ومطلع القرن التاسع الميلادي، يعكس تركز سلطة جديدة، وتشكل هوية ثقافية. وفي منتصف القرن التاسع، أبانت قضية شهداء قرطبة الأزمنة التي تسببت فيها عملية تعريب المسيحيين واعتناقهم للإسلام. قرن بعد ذلك، سيجسد اليهودي حسداي بن شبروط، كاتب عبد الرحمن الثالث، اندماج الطائفة اليهودية بالأندلس، ويقيم الدليل على إشعاع الخلافة الأموية بالأندلس. وكان قد أرسله سفيرا إلى الإمبراطور البيزنطي. في نفس الوقت، يمثل بناء قصر الزهراء – الذي دمره البربر المغاربة خلال فتنة 1009م – بيانا سياسيا وفي نفس الوقت إنجازا ثقافيا أندلسيا خالصا. وظلت

أندلس الطوائف في القرن الحادي عشر أرضا ثقافية خصبة : فقد استطاع صامويل ابن النغريلة الوزير اليهودي في البلاط الغرناطي- لأول مرة أن ينظم الشعر باللغة العبرية. وكتاب (طوق الحمامة) لابن حزم يبين كيف أن شعر الحب (الغزل) قد بلغ أوجه آنذاك. أما النرمانديون الذين استولوا على بربشتر سنة 1064م أخذوا معهم مغنيات الأعيان العرب، فقد نقلوا هذه الحساسية الشعرية إلى العالم اللاتيني.

ولقد أسفرت حرب الاسترداد عن أشكال من المثاقفة. وتقدم طليطلة التي أضحت خلال القرن الثاني عشر «عاصمة للترجمة وجالبة للتنافس الفكري والثقافي، وخاصة وفي مجال العلوم والفلسفة»[8] نموذجا حيا عنها، بمآثرها ذات العمران المستعرب (ومن بينها كنيسة القديس رومان) وبمدرسة ترجمتها. ولقد أصبحت المدينة طيلة القرن الثالث عشر المركز العلمي الأول في الغرب. ولقد استعمل الإمبراطور فريدريك الثاني في بلاطه - وكان مولعا بالثقافة العربية - المثقفين الذين تكونوا بمدرسة طليطلة، أمثال ميشال سكوت. وكان ينظر لسكان إسبانيا المستردة (أي الأندلس) في جميع المناطق باعتبارهم علماء : لقد درس بيير ألفونسو، اليهودي المتمسح، العربية وعلم الفلك بمدينة لندن، ونشر أنماط القصة والحكي على شاكلة ألف ليلة وليلة. في نفس الوقت، كان التقليد الثقافي الأندلسي يضمحل كما يشهد على ذلك نبذ يهودا هاليفي العنيف للشعر لصالح الدراسات الدينية، وهجرته إلى المشرق الناتجة عن أزمة الطائفة اليهودية على عهد المرابطين. إن تنقل راهب (دير كلوني)، بطرس المبجَّل، بالأندلس بهدف القيام بترجمة لاتينية للقرآن سنة 1142م، يشكل لحظة حاسمة في نقل السجال بين العقيدة والعقل إلى العالم الغربي. إن الهجمات المتكررة ضد الرُّشدية (نسبة إلى ابن رشد) بجامعة باريس في القرن الثالث عشر تشهد على معارضة رجال الدين اللاتينيين للعقل الأندلسي.

فبعد فترة مزهرة على عهد ملك قشتالة ألفونسو العاشر (1252-1284م) - وهو الذي رعى وشجع العديد من عناصر الثقافة العربية، ومن أهم الثروات الفكرية التي استفاد منها الغرب اللاتيني»[9] اصطدمت الثقافة الأندلسية في إسبانيا ذاتها،

بعراقل كبيرة : في بداية القرن الرابع عشر هاجم (موسي دي ليون) النزعة العقلية ذات النفحة العربية التي كان قد دافع عنها ابن ميمون، الفيلسوف اليهودي الكبير في القرن الثاني عشر، وأراد أن يعوضها بنوع من النزعة الصوفية. في القرن الرابع عشر، كانت الحياة الثقافية بمملكة غرناطة، وهي التي احتضنت الإرث الأندلسي، ما تزال بصحة جيدة. فقد تبنى ملوك قشتالة أسلوب ملوك بني نصر المجسد في قصر الحمراء، وأقاموه في قصورهم بإشبيلية. كما تبناه يهود طليطلة في بيعاتهم الجديدة. وتم تسليم غرناطة سنة 1492م في جو يطبعه التسامح. وكان الملكان الكاثوليكيان يعتمدان عمامات أندلسية، وضمنا للمسلمين الأندلسيين حرية العبادة. إن التخلي عن هذا العهد ثم طرد يهود إسبانيا في نفس السنة قد دق ناقوس النهاية للثقافة الأندلسية. ففي بداية القرن الثامن عشر، لم يشاهد منها سيرفانتس سوى بقايا طليطلة : المخطوطات العربية التي كتبها الموريسكيون وُنت باللغة الألخامية Aljamiado (قشتالية بحروف عربية).

نخلص إلى القول أن ماريا روزا مينوكال تقدم في كتابها هذا نظرة مختلفة تماما عن تاريخ الأندلس، وهي نظرة تخلصت فيها المؤلفة من المواريث الأيديولوجية والسياسية القديمة والحالية، كونها ليست مستشرقة أو مستعربة، بل متخصصة في الدراسات الرومانثية. وهذا الأمر من شأنه أن يجعلها أكثر موضوعية وأشد إنصافا في مناقشتها للأدب العربي الذي كتب في أوروبا خلال القرون الوسطى. فقد أنصفت الثقافة العربية الإسلامية، وأقرت بفعلها الكبير في الإشعاع الذي عرفته الحضارة الإنسانية في أوروبا والعالم بأسره متجسدة في الحكم الإسلامي بالأندلس على عهد الأمويين وما أفشاه من ثقافة الحوار والتسامح، وإن كنا نلمس نوعا من التحامل على الشمال الإفريقي الإسلامي الذي لعب دورا حاسما في إيصال الإسلام إلى الأندلس وتمديد عمر الحكم الإسلامي بها لقرون من الزمن.

كتاب «الأندلس العربية» ليس كتاب تاريخ بالمعنى التقليدي، بل هو كتاب، كما جاء في تقديمه، يحاول رسم المسارات الثقافية للأندلس منذ دخول العرب إليها، عبر تصوير شخصيات فاعلة، شخصيات أسست لثقافة الحوار والتسامح وبناء المعنى

الاجتماعي للثقافة والإنسان، وعبر تتبع تاريخ بعض المآثر. ويدعو القارئ إلى قراءة مختلفة لتاريخ الأندلس العربي والنظر في تاريخ التأثيرات الثقافية الأوروبية نظرة أخرى، خاصة فيما يرتبط بالعلاقة بين الثقافة العربية والغرب، لأن الأندلس العربية ساهمت بشكل كبير في رسم صورة جديدة للعالم الغربي ووضعت أسسه الثقافية التي كانت منطلق حداثته. إنها دراسة تركز على الأسباب والطرق التي تمكننا من رؤية مركزية الأندلس في أوروبا، وتجعل القارئ ينظر إلى هذه الفترة الأندلسية بوصفها واحدة من أمجد فترات التاريخ الأسباني.

* * *

1 - Menocal, Maria Rosa, L'Andalousie Arabe. Une culture de la tolérance, VIIIe-XVIe siécle, Paris, Autrement, 2003, p. 247 p., Collection Mémoires 92 .

2 - يتعلق الأمر بالنقاش الذي دار بين كاسترو وسانشيس ألبورنس حول طبيعة التاريخ الأندلسي وأهميته في إطار التاريخ الإسباني العام. فبينما اعتبر كاسترو التاريخ الأندلس من أهم أطوار التاريخ الإسباني، رأى سانشيس ألبورنث أن التاريخ الأندلسي شكل انكساراً في السير التاريخي الإسباني. وبينما رأى كاسترو أن مساهمة العرب والمسلمين واليهود في الأندلس كان لها تأثير هام في إغناء التاريخ الإسباني، رأى سانشيس ألبورنث أن وجود المسلمين والعرب واليهود منع المسيحيين الإسبان من الاستمرارية في تطورهم الحضاري والتاريخي كما اعتبر الثقافة الأندلسية جزءا من ثقافة أجنبية غريبة عن طبيعة الثقافة الإسبانية.

3 - انظر مثلا كتابها : الدور العربي في التاريخ الأدبي للقرون الوسطى، ترجمه إلى العربية صالح بن معيض الغامدي، مطبعة النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، 1419هـ، 1999م.

4 - الأندلس العربية، ص 7 (من تقديم المترجمين).

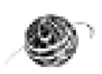
5 - إبراهيم الحجري، جريدة القدس العربي، 2006/4/28م.

6 - الأندلس العربية، ص34.

7 - الأندلس العربية، ص19، من تقديم المؤلفة.

8 - الأندلس العربية، ص40.

9 - الأندلس العربية، ص40.





«لا تراجع علمي لدى المسلمين حتى نهاية العصر المملوكي»
العلوم الاسلامية شيء والعلوم الاغريقية شيء آخر

محمود حداد *

تمتاز معالجة الدكتور جورج صليبا،أحد المختصين في الدراسات والعلوم العربية والإسلامية بالولايات المتحدة الأميركية (جامعة كولومبيا في نيويورك)، في كتابه الجديد: «العلوم الإسلامية وقيام النهضة الأوروبية» بأنها لا تركز على هذه العلوم بصورة مستقلة عن السياقات الأخرى التي حصلت أثنائها وربما قبلها، بل بتقديم موضوعاته بشكل مترابط مع التاريخ السياسي والإداري والاقتصادي للمرحلة التي تم فيها التطور العلمي الذي يناقشه. ولذلك، فان قراءة كتاب من كتبه يغني معرفة القارئ في أكثر من مجال بدل إغنائه في مجال واحد فقط.

يناقش الكتاب الجديد الذي صدر بالإنكليزية العديد من الأفكار أهمها:

* باحث وأكاديمي من لبنان .

1- أسئلة البدايات. في الفصلين الأولين يعلق حول الفكرة نفسها التي ناقشها المؤلف في كتابه «الفكر العلمي العربي» (نشرته جامعة البلمند في لبنان العام 1998م). ويدخل الكاتب في هذين الفصلين في التفاصيل التي أدت إلى بروز ما يسمى بالعلوم الإسلامية في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان والعلاقة بين نشوء تلك العلوم وتعريب الديوان.

2- الفكرة الثانية تتعلق بالمواجهة مع التراث الإغريقي ليس فقط لمجرد انه إغريقي، ولكن لأنه كان غير موثوق علميا. وتعتبر هذه المحاولة لمواجهة العلوم الإغريقية مؤشرا للنضوج ونذيرا بما يمكن تسميته العلوم الإسلامية المستقلة. هنا يناقش الكاتب أطروحة أن العلوم العربية/الإسلامية لم تتضمن مجرد المحافظة على العلوم الإغريقية كما يقال لنا باستمرار، بل إن تلك العلوم كانت بمثابة نقد للعلوم الإغريقية و إعادة بناء لها على أسس علمية أكثر ثباتا.

3- ينتقل الكاتب إلى فصل مكرَّس لمناقشة العلاقات بين الإسلام كدين والعلوم الإغريقية غير الكافية والتي كان يجب تطويرها لكي تخدم الإسلام بشكل أفضل. و يحاول الكاتب أن يصيب أكثر من عصفور بحجر واحد. يظهر الكاتب كيف يمكن أن يكون الدين حافزا للعلم، وليس في مواجهة معه كما حدث مع العالم غاليللو Galileo. كما يظهر كيف أن المتطلبات الدينية البسيطة مثل الرغبة في الصلاة عندما يكون ظل الشخص بطول معين وباتجاه مكة، أدت إلى ظهور علوم جديدة لم تكن معروفة حتى في الثقافة الإغريقية. ففيما يتعلق بعلم المثلثات، تم تطوير حساب المثلثات الكروية من أجل تحديد اتجاه «القبلة»، وتحديث علم الجغرافيا الحسابية من أجل معرفة مواقيت الصلاة في عدة مواقع من العالم. لقد تم تطوير كلٍّ من هذين العلمين في العهد الإسلامي ونتج عنهما ما يسمى بـ«علم الميقات». وبطريقة مماثلة لذلك، فإن التزاوج بين علم الجبر كما تم إعادة صياغته من قبل محمد

ابن موسى الخوارزمي وفرائض الشريعة من أجل تحديد الميراث وأمور أخرى مشابهة أدى إلى إنشاء علم جديد هو «علم الفرائض». ويستخدم الكاتب هذين المثلين ليبرهن كيف تم تغيير العلوم الاغريقية وكيف تم تأسيس علوم أخرى لتلبية حاجات دينية بحتة.

4- بعدما عرف الكاتب العلوم الإسلامية المستقلة التي نشأت في هذا المناخ الثقافي والديني، تطرق إلى العلاقة بين تلك العلوم والأسئلة الفلسفية والكونية التي انبثقت عن العلوم الإغريقية وكيف تمكنت العلوم الإسلامية من إنتاج تطورات مهمة مما جعلها مثيرة للإهتمام من قبل علماء النهضة الأوروبية. وبالطبع تكون حصة الأسد هنا من نصيب العلاقات بين كوبرنيكوس Copernicus وعلماء الفلك الأوائل. ويركز الكاتب وبطريقة دقيقة، على العلاقة المباشرة التي أخذ فيها كوبرنيكوس وفي مجالات مختلفة علوم الحساب التي اطلع عليها من مؤيد الدين الأردي (توفي عام 1266م) وناصر الدين الطوسي (توفي عام 1274م) و بالتأكيد من ابن الشاطر الشهير (توفي 1375م). أما فيما يختص بأكبر برهان بأن العلوم الأوروبية مدينة للعلوم الإسلامية، يفصل الكاتب العلاقة بين النموذج الحسابي الذي طوره ابن الشاطر لكوكب عطارد الذي استعاره (أو نقله) كوبرنيكوس من دون أن يفهم تماما كيفية عمله إذ إنه ارتكب أخطاء كثيرة في وصف عمله. لذلك، اختار د. صليبا هذا النموذج ليظهر بوضوح أن كوبرنيكوس كان ينقل نموذجا لا يعرف كيفية عمله وبالتالي لا يمكنه أن يكون قد اخترعه هو كما أنه من غير المعقول أن يكون ذلك نتيجة صدفة أدت إلى اختراعين متطابقين في مكانين بعيدين عن بعضهما البعض كما اعتقد البعض. و ينطبق ذلك أيضا على استعارة كوبرنيكوس للنظرية الحسابية المعروفة بالثنائي الطوسي (Tusi Couple) حيث إن كوبرنيكوس أبقى على نفس الأحرف التي تشير إلى النقاط الجيومترية في تلك النظرية. وهنا يشير صليبا إلى أن

كوبرنيكوس اقترف خطأ قراءة الحرف العربي «ز» ك «ف» التي هي قريبة جدا في اللغة العربية. هنا يمكن التوقف لتقدم تفصيل مختصر للأفكار التي وردت حتى الآن:

تطلبت الحضارة الإسلامية مفاهيم لم تكن متوفرة في الحضارات التي سبقتها. مثلا: إن الصلاة باتجاه الكعبة في مكة المكرمة أي باتجاه القبلة هو فرض من فرائض الدين الإسلامي ولم يكن له أي مثيل في الحضارة الإغريقية أو أي حضارة أخرى. إن مثل هذا الفرض أدى إلى ظهور عقدة حسابية تقنية لم يكن من الممكن حلها بالرجوع إلى الحلول الحسابية الموجودة حتى ذلك الوقت في المراجع العلمية القديمة. كان على علماء الحساب في الإسلام حل هذه المسألة بأنفسهم وإن كانوا استخدموا بعض النظريات الموجودة في الحضارات السابقة. ونتيجة ذلك يمكن القول بان علم حساب المثلثات الكروية تطور إلى ما هو عليه في عصور الإسلام الأولى على يد علماء مميزين في علم الفضاء والحساب من أمثال حبش الحسيب (توفي عام 870).

كما كان هناك اهتمام بقضايا أخرى مثل مراقبة الهلال الجديد مع كل التعقيدات التي تصطحب ذلك إذ كانت الحضارة الإسلامية تستدعي وضع تقويمات زمنية تحددها تلك المراقبات. أما من ناحية الأرقام أو ما يسمى «بالحدود الحسابية» Parameters فقد اكتشف مترجمو المراجع الإغريقية الأصلية إلى العربية، في ذلك الوقت، وجود أخطاء لم يستطع المترجمون السكوت عنها. وجد المترجم العجاج بن منار أحد تلك الأخطاء (وهو المترجم الذي ترجم إلى العربية «العناصر» أو ال "Elements" ليوسيلد Euclid والجسط Almagest لبطليموس. ولقد تم ترجمة الكتابين في عهد الخليفتين هارون الرشيد (786-809) وابنه المأمون (813-833) ولا يزال هذان الكتابان موجوين إلى الآن بشكل مخطوطات مجتزئة أو كاملة. اكتشف

العجاج عند ترجمته أن الأرقام المستخدمة من قبل بطليموس لحساب طول الشهر القمري لن تعطي النتيجة نفسها التي افترض بطليموس بأنها ستعطيها إذا ما تمت القسمة بشكل صحيح. أو بكلمات أخرى إذا ما قسمنا 126007 يوما وساعة واحدة وهي المدة التي تفصل خسوفي القمر على عدد 4267 للأشهر القمرية التي تفصل الأشهر القمرية يحصل المرء على شهر قمري بطول 29,31,50,8,20 يوما. أما إذا ما أخذنا تلك الأرقام فقط بالترتيب المقدم من بطليموس وقمنا بالقسمة المشار إليها نحصل على شهر قمري بطول 29,31,50,8,9,20 يوما وهو الرقم الذي لا ينطبق مع الرقم الناتج عن حسابات بطليموس.

تتضمن النسخ الموجودة لترجمة العجاج «للمجسط» الرقم الصحيح وليس الرقم الذي تضمنته النسخة الإغريقية الأصلية، وهذا يعني أن العجاج اعتمد الرقم المصحح مما يشير إلى انه كان يعمد إلى التفحص والتدقيق في الأرقام وليس فقط الترجمة البسيطة، أي انه كان مؤهلا لمثل هذا التدقيق وليس مترجما غير متدخل في صلب النص.

وليس هذا بمستغرب إذا ما نظرنا إليه من منظور العوامل الاجتماعية والفكرية التي كانت سائدة في ذلك العصر و التي أسهب الكاتب في الحديث عنها في مكان آخر من الكتاب. وقد فرضت هذه العوامل على كل مترجم ألاّ يتغاضى عن أي خطأ يمكن أن يعترضه أثناء ترجمته لأي نص من النصوص.

ومن الأخطاء البارزة التي تمت الإضاءة عليها هي تحديد ما يسمى بـ«مبادرة الاعتدالين» inclination of the ecliptic (الشمس والقمر) التي استخدمها بطليموس في جميع إنجازاته المتعلقة بعلم الفلك، وهي السرعة التي يتراجع بها «الاعتدال الربيعي» بالنسبة للنجوم الثابتة.

بعد حوالي قرن من الزمن استخدم عبد الرحمن الصوفي في كتابه «صور الكواكب» الذي أنجزه عام 965م، استخدم رقم 12 درجة و 42 دقيقة ليحدد تغيير مواقع النجوم التي كان تم تحديدها من قبل بطليموس حوالي سنة 150 ميلادية بدلا من تغيير 8 درجات الذي كان قد وضعه بطليموس. وأظهر الصوفي بوضوح أنه قام باستخدام الرقم الأصح الذي هو درجة واحدة لكل 66 سنة والذي تم تحديده من قبل علماء الفلك في عهد الخليفة المأمون بدلا من استخدام درجة واحدة لكل 100 سنة كما فعل بطليموس.

هناك أرقام أخرى مثل درجة انحناء المدار وموقع المدار الشمسي وقيمة المعادلة الشمسية القصوى. لقد تم إعادة تحديد كل من هذه النقاط في بغداد في القرن التاسع حتى أن بعضها مثل درجة انحناء المدار لا تزال تستخدم إلى يومنا هذا.

لقد دفعت هذه النتائج التي تباعدت عن تلك الأرقام التي حددتها مراجع الحضارة الإغريقية ومقدرة علماء الفلك في العصر الإسلامي على الغوص في الأسباب التي أدت إلى تلك الأخطاء على قيام هؤلاء العلماء بالبحث عن الأسباب التي أدت بهؤلاء الإغريق العظام إلى القيام بتلك الأخطاء. وقدم هؤلاء العديد من الأسباب حتى وصلوا إلى الأسباب التي ترجع إلى أسباب خيالية إذ إنه لم يستطع أحد منهم التقليل من انجازات بطليموس المهمة في علم الفلك، إلا أن الأسباب الأكثر واقعية ضمت أسبابا مثل الخطأ الإنساني وعدم تطوير المعدات المستخدمة واستراتيجيات المراقبة وغيرها، كل هذه الأسباب شكلت المقدمة الضرورية لتجديد وتصحيح النظام الفلكي الإغريقي بأكمله. و هذا ما أدى إلى ظاهرة مثيرة للاهتمام وهي أن واضعي النظريات الذين بدؤوا يشهدون سقوط ركائز العلوم الإغريقية من قبل زملائهم الذين قدموا الإثباتات الحسية لذلك، عمدوا إلى طرح أسئلة خاصة

بهم متعلقة بصحة بعض النظريات العلمية الإغريقية. وعندها بدأت أنواع جديدة في الكتابة بالظهور مثل رسالة محمد بن موسى بن شاكر (توفي 873م). الذي شكك فيها بنظرية بطليموس التي تقول بأن المجال أو «النطاق التاسع» (ninth sphere) المسؤول عن الحركة اليومية للكون كان مصنوعا من مركب بسيط هو «الإثير» (ether) لكن متطابقا مع «النطاق الثامن». و قد سأل محمد بن موسى بن شاكرنفسه كيف يمكن لكوكب مكون من هذا المركب أن يحرك كوكبا آخرا؟

وشهدت القرون التي تلت تكثيفا لهذا النوع من التساؤلات. وهكذا بدأ نوع آخر من الكتابة بالظهور. بدأ العلماء بالذهاب أبعد من القيام بتجارب هنا وهناك لتصحيح بعض الأرقام المحددة في المراجع الإغريقية. وكانت قد أصبحت لديهم الجرأة الكافية لنقد فيزيائيين إغريق بأهمية غالن أو عالم الفلك الإغريقي المعروف بطليموس بقضايا أساسية تتعلق بصلب العلوم الإغريقية. ومن هؤلاء العلماء نذكر أبا زكريا الرازي الذي كتب عملا نقديا ضد غالن (Galen) بعنوان «الشكوك على جالينوس» وابن الهيثم الذي أصدر بعد حوالي قرن من الزمن عملا مشابها بعنوان «الشكوك على بطليموس»، بالإضافة إلى عالم الفلك الأندلسي المجهول الاسم والذي كتب أطروحة مشابهة أيضا بعنوان «الاستدراك على بطليموس».

ومع نهاية القرن الحادي عشر بدأت هذه الموجة من الانتقادات تؤدي إلى ردود فعل جدية معلنة انتهاء أفضلية العلوم الإغريقية القادمة من اليونان. كان هناك إدراك اجتماعي شامل بضرورة الوصول إلى نظريات علمية جديدة لا تتضمن الأخطاء الموجودة في العلوم الإغريقية. و كان هناك قلة من العلماء الذين بدؤوا بأخذ هذا التحدي على عاتقهم. من المحاولات الأولى لوضع أسس نظريات حسابية جديدة بديلة لتلك التي وجدت عند الإغريق تلك التي وضعها أبو عبيد الجورجاني (توفي حوالي 1070) و كان تلميذا للفيلسوف الشهير ابن سيناء. ولكن

مثل كل البدايات لم تلق هذه المحاولة الخجولة نجاحا حقيقيا لأنها جاءت من قبل فيلسوف لم يكن مؤهلا فعلاً لوضع نظريات حسابية، ولكن مثل كل البدايات، أيضا، كانت بمثابة مؤشر لأمور إيجابية جيدة.

إضافة إلى ما ذكره عن المرحلة العباسية، يشير الكتاب إلى مرحلة أخرى لاحقة هي المرحلة المملوكية.

في ذلك العصر الذي بدأ في منتصف القرن الثالث عشر بدأ الظهور المهم للعلوم الإسلامية وبدأ يترك آثاره على التطورات العلمية اللاحقة. يمكن وصف هذه الحقبة بحقبه النضوج بالنسبة للأمور العلمية. بدأ العلماء الذين اطلعوا من أسلافهم على أخطاء العلوم الإغريقية واكتشفوا منافع الملاحظات الجديدة والمعدات الجديدة والاستراتيجيات الجديدة وكانوا قد درسوا ما ورد من شكوك حول النظريات الإغريقية في القرون السابقة بتأسيس الأسس الجديدة للعلوم الجديدة.

إذا ما أراد أحد وصف الجو العلمي في العصر المملوكي فإن عليه التركيز على الطريقة التي اتبعت آنذاك والتي أدت بالنشاطات العلمية إلى النتائج المنطقية المرجوة. و بينما كان هناك أفراد يعملون على حل مشاكل منفردة في العصور التي سبقت العصر المملوكي، كان الميل في العصر المملوكي لحل جميع المشاكل لكل الأوقات وحتى لأزمنة و أمكنة افتراضية ولخلق حلول يمكن تطبيقها في كل الأزمنة وكل الأمكنة. وأكثر ما نرى ذلك في علم الفلك بكل فروعه. فمثلا، بالنسبة لصناعة الآلات، نجد ابن السراج (توفي حوالي 1349م). الذي صنع آلة الإسطرلاب العالمية والتي أفاد في صنعها من تجارب سابقة وقعت في القرن الحادي عشر في الأندلس. كما كان هنالك العالم شمس الدين الخليلي (توفي حوالي 1360م). الذي طور عدة معادلات حسابية ساهمت في تحديد اتجاه القبلة من أي مكان

في العالم.

أما في مجال و ضع النظريات الفلكية فيمكن الإشارة إلى علي بن إبراهيم بن الشاطر(توفي 1375م). الذي كان ضابطا للمواعيد في الجامع الأموي في دمشق مع زميله الخليلي الذي تقدم ذكره.

مساواة المملوكي الإسلامي بالنهضوي الأوروبي

ويعتقد الدكتور صليبا أن العلوم وصلت مع ابن الشاطر في العصر المملوكي إلى نفس المستوى الذي وصلت إليه العلوم الأوروبية في عصر النهضة. ويربط العلوم المملوكية بالعهود السابقة حيث يمكن رؤية الإطار الذي نمت فيه علوم الفلك في العصر المملوكي وعصر النهضة الأوروبية على حد سواء، وكذلك تقدير الطريقة التي كانت علوم كوبرنيكوس الفلكية مترسخة بالأعمال المملوكية السابقة. وغدا هذا هو التطور الطبيعي للأفكار العلمية حيث يعمل العلماء على وضع نظرياتهم وتطويرها على أساس النظريات السابقة. هناك الكثير من القضايا التي شغلت العلماء السابقين مثل قضية التماسك في النظريات وما شابه والتي ظلت هي نفسها الشغل الشاغل لعلماء العصر الحديث.

5- أما الفكرة الأخيرة التي ناقشها الكتاب فهي مشكلة الانحطاط أو التراجع النسبي، وبالتحديد فإن التراجع لم يتعلق فقط بالعلوم الإسلامية بل بالعلوم الصينية والهندية وكل العلوم في الأنحاء الأخرى من العالم غير الأوروبي. ويقول الكاتب إن هذا «الانحطاط» لم يأت مثلا لأن الغزالي قال هذا أو ذاك بل لأن التراجع بدأ في القرن السادس عشر مع اكتشاف العالم الجديد حيث تم إعادة توجيه كل التجارة العالمية نحو المحيط الأطلسي بدلاً من العالم الإسلامي وهو الأمر الذي أكسب أوروبا أطنانا من الذهب والفضة بالإضافة إلى استعباد العبيد من دون أي

مقابل. إن الكاتب يعزو ظهور العلوم في أوروبا إلى تلك الأسباب ويفضل ألا يناقش انحدار الثقافات الأخرى. كما أنه يشير إلى أن «الانحطاط» عبارة نسبية وأن النهضة في أوروبا انطلقت مع الازدهار الذي اكتسبته تلك القارة بينما استمر بقية العالم في التقدم بشكل بطيء معتمداً على نفس الموارد القديمة والمستهلكة إلى أن تم استعماره واحتلاله بواسطة تلك القوى الأوروبية.

ولكي يتم تقديم صورة أوضح عن عصر التراجع العلمي الإسلامي، علينا أن نتذكر ما قاله بعض العلماء بأنه إذا كان على المرء أن يقارن الإنتاج العلمي في العالم الإسلامي والصين وأوروبا في بداية القرن السادس عشر فإننا سنلاحظ أن الحضارات الثلاث كانت على نفس مستوى التقدم تقريبا. أما بعد قرنين من الزمن، أي في بداية القرن الثامن عشر، فإن تلك المقارنة أخذت في تفضيل أوروبا بصورة واضحة.

وقد شهد القرنان، السادس عشر والسابع عشر، عدة ثورات علمية واحدة بعد الاخرى في أوروبا حددت الولادة الفعلية للعلم الحديث. ولهذا السبب ذاته جرى طرح العديد من الأسئلة التي حاولت الجواب عن سؤال : «لماذا ظهر العلم الحديث في أوروبا و ليس عند حضارتين أخريين متنافستين معها في الوقت ذاته؟» وحاول محللون كثر إيجاد الجواب في التركيبة الاجتماعية لثقافة المجتمعات المختلفة بينما حاول آخرون تفحص الظروف الحقوقية أو الدينية أو السياسية لهذه المجتمعات. وذهب البعض إلى التركيز على ظروف المجتمعات الإسلامية وإرجاعها بطريقة أيديولوجية وغير تاريخية إلى تاريخ هذه المجتمعات. ولكن إذا وسعنا دائرة البحث الزمني ونظرنا نحو العديد من العوامل التي أسهمت في تطوير الإنتاج العلمي في أوروبا أكثر من غيرها ، فإننا نستطيع أن نفهم لا مجرد طبيعة تراجع الإنتاج العلمي في العالم الإسلامي فحسب، بل إعطائنا فكرة عن المضمون الاجتماعي

والاقتصادي للعلم نفسه. وبتطبيق المنهجية نفسها التي حاولت تفسير بروز العلم في القرون الإسلامية الأولى من خلال الظروف الاجتماعية – الاقتصادية، فان المنهجية هذه نفسها ستجعلنا قادرين على فهم لماذا نمت هوة كبيرة بين العلوم التي أنتجت في أوروبا وتلك التي أنتجت في بقية أنحاء العالم، خاصة العالم الإسلامي، في مدة قرنين فقط؟

من هذه الزاوية لم يعد مهما ما إذا كان كوبرنيكوس على علم بأعمال العلماء الذين سبقوه في العالم الإسلامي أم لا. وبدلا من ذلك ينتقل التركيز إلى الظروف التي أدت إلى إدماج أعمال كوبرنيكوس في أعمال لاحقة أكثر تقدما ونظم تفكير أدت إلى سقوط نظام العالم القروسطي القديم.

وبينما بدأت كل عائلة ملكية أوروبية والمرتبطون بها بتسلُّم أطنان الذهب والفضة وتملك العبيد الأرقاء وكذلك الموارد الطبيعية الأخرى من المستعمرات، كان العالم الإسلامي يجد نفسه معزولا بسبب صعود القوى الأوروبية المذكورة. وكانت هذه العائلات الملكية والأميرية قد أصبحت ثرية ومالكة لقوة بحرية عسكرية وتجارية.

أما التفاف البرتغاليين حول إفريقيا فقد ساعدهم على توسيع تجارتهم باتجاه غرب – شرق في البداية ثم إلى الشرق عندما بدأت المستعمرات البرتغالية والهولندية فيما بعد بالانتشار شمالا في المحيط الهندي حتى الحدود الجنوبية للجزيرة العربية و إلى الشرق أيضا بواسطة الهولنديين حتى الأجزاء الشرقية للعالم القديم. وفي نهاية الأمر فان الاكتشافات الاستعمارية التي وصلت إلى آسيا الجنوبية والصين في الشرق الأقصى بدأت في تغيير التجارة حتى تلك المنطقة الشرقية من حول العالم الإسلامي وليس عبره. هكذا، خسر العالم الإسلامي المبادرة التجارية التي

كان يمتلكها سابقا وأصبح أكثر اعتماداً على القدر القليل من الثروة التي كانت أوروبا مستعدة للتخلي عنها للاتجار مع الموانئ الإسلامية. أي أن الوضع في العالم الإسلامي بدأ بالتحول من «إنتاج الثروة» إلى «استهلاك الثروة» مقابل القدر المتوافر لديه من الموارد الطبيعية.

وأهم ما في الكتاب إشارته الصحيحة - برأينا - إلى أن ما يسمى بتراجع أو «انحطاط» الحضارة الإسلامية حصل ليس بسبب عوامل أيديولوجية مثل كتاب الغزالي أو عوامل عسكرية مثل الغزو المغولي، بل بسبب ظروف تجارية و اقتصادية خارجية وعالمية في القرن السادس عشر وما بعده. وحيث إن تعبير «التراجع» أو «الانحطاط» يتضمن إطارا مقارنا، فان ما حصل كان،منذ البداية، سباقا بين العائلات الملكية الأوروبية وباقي أنحاء العالم، بما في ذلك العالم الإسلامي. وقد خسر هذا الأخير السباق. لكن أحدا لا يجب أن ينسى أن السباق الحقيقي بدأ في القرن السادس عشر نتيجة اكتشاف العالم الجديد وأنه كان سباقا بين أوروبا من جهة، وباقي العالم من جهة ثانية. وهذا السباق مستمر في التسارع حتى يومنا هذا. و بتعبير مقارن، إذا، عندما تبدأ ثقافة ما بإنتاج علم أكثر وأفضل، فإن الثقافة الأخرى ستبدو كأنها تراجعت أيا كانت الظروف.

واللافت في التطور الأوروبي هو ظهور مؤسسات جديدة لم يكن هناك ما يشابهها في القرون الوسطى وكان لظهورها ما يربطها بالثروة الجديدة المكتسبة. فخلال النصف الأول من القرن السابع عشر شهدت أوروبا ازدهار الأكاديميات العلمية التابعة للأسر الملكية، وهي ظاهرة لم تكن معروفة من قبل على الأقل ليس إلى درجة أن كل عائلة ملكية أو أميرية أصبح لديها أكاديمية خاصة بها. ويبدو أن الهدف من إقامة هذه الأكاديميات كان موجها نحو تجميع أكثر الرجال علما في تلك الفترة و تحررهم من الأعباء المالية. وقدمت الأكاديميات لهذه النخبة المثقفة جوا من

المنافسة العلمية والثقافية. وما هو أكثر أهمية أن هذه الحركة برمتها تحققت دون تكلفة مالية للبيوتات الملكية الراعية لها؛ لأن الرأسمال وقوة عمل العبيد الأقنان المرتبطة بالاستثمار كانت تأتي عادة من خلال عدة طرق في المستعمرات «المكتشفة».

من هنا، فان التطورات العلمية الرئيسية في أوروبا خلال القرنين السادس عشر و السابع عشر كانت نتاج هذه الدورة الديناميكية للثروة التي أطلقت بسبب «اكتشاف» العالم الجديد. ودفعت الثروة إلى إنتاج المزيد من العلم ودفع العلم الجديد، بدوره، إلى إنتاج المزيد من الثروة، وهكذا دواليك إلى أن تم تثبيت هذا النمط المترابط. وينصح المؤلف الراغب برؤية هذا النمط بالنظر إلى العلاقة الوثيقة بين الشركات الحديثة وإنتاج العلم الحديث فيجد السمات الأساسية لهذه الدورة الديناميكية. وبهذه السرعة، فإن إنتاج العلوم في المنطقة التي هي اليوم أوروبا بدأ بالنمو متسارعا تاركا بقية أنحاء العالم مع مشاكل موارده الآخذة بالنضوب واستخدام أساليبه العلمية القديمة. فحتى القرن السادس عشرا كان العالم الإسلامي وكذلك الصيني في موقع شبيه بأوروبا. ولكن مع بداية الدورة الديناميكية الجديدة التي ذكرناها والتي بدأت العمل في نهاية القرن السادس عشر وبداية السابع عشر،فان العلم الأوروبي انطلق بسرعة تاركا وراءه كلاً من العالمين الإسلامي والصيني.

بالطبع، جرى ترجمة التفوق الأوروبي بالإضافة إلى الأميركي بعد ذلك، بمعنى تجاري وعلمي وتكنولوجي، بالسيطرة على المزيد من الموارد و قوة العمل مقارنة ببقية العالم. وكان للسيطرة الفعلية على باقي العالم بواسطة الاحتلال العسكري في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أو ما يسمى «عصر الاستعمار» الذي لا يزال مستمرا في العديد من مناطق العالم دور في عدم جعل المنافسة متكافئة. وهكذا،

كان طبيعيا أن تظهر كل الثقافات غير الغربية وكأنها تمر بمرحلة انحطاط بالمقارنة بالثقافة الغربية. وقد بدأ هذا الانحطاط أيضا حوالي العام 1600م أي نحو مائة سنة بعد اكتشاف أميركا وخلال الفترة التي تعلمت فيها السلالات الأوروبية الحاكمة كيف تترجم فوائد تلك الاكتشافات إلى قوة سياسية.

لكن المسألة الأكثر أهمية أنه لا العلوم الإسلامية ولا العلوم الصينية استطاعت أن تبدأ بدورة إنتاج الرأسمال المالي من خلال أساليب إنتاجها الذاتية. ففي العالم الإسلامي ، مثلا، فإن مؤسسات العلوم مثل المراصد والمستشفيات وحتى دور العلوم (مفردها «دار العلم») التي كانت تحظى برعاية أفراد أثرياء، والسلطان نفسه في بعض الأحيان، لم توجه أبداً نحو تملّك المزيد من الثروة و لم تحصل أبداً على وضع اقتصادي مستقل كان سيضمن حياتها ودوامها. لقد استطاعوا تدريب علماء متفوقين ومعروفين، إلا أنه لم يكن بمقدورهم ضمان استمرار إنتاج مثل هؤلاء العلماء من خلال تأمين معاشاتهم و مناصبهم. وكنتيجة لذلك، فان الإنتاج العلمي في العالم الإسلامي كان مدفوعا بالعبقرية الفردية لكن فقط عندما كان هؤلاء العباقرة يلتقون صدفة بالذي يرعاهم و يعطيهم دعمه. أما في العصر الحديث، فإن مشكلة اللحاق بالعلوم الغربية لا تقتصر فقط على العالم الإسلامي، بل أصبحت معضلة ما يُسمى بالعالَمين الثاني والثالث أيضا. ويبدو هذا السباق التنافسي قائما على قدم و ساق إلا أن العالم غير الغربي يفتقد فيه إلى الرأسمال الضروري وإلى البنى التحتية، وكذلك قوة العمل التي تستطيع المنافسة بشكل عادل. أضف إلى ذلك كله أن هجرة الأدمغة المستمرة التي تزيد العالم الأول قوة على حساب العالمين الثاني والثالث، تجعل السباق أصعب للفوز.

إن هذا الكتاب الاستثنائي يقدم نظرية جديدة في أسباب تفوق الغرب وتخلف العالم الإسلامي في العصر الحديث بالمقارنة. وهي نظرية بحاجة إلى أن

تدرس بجدية من قبل المؤرخين ورجال العلوم المسلمين والعرب. إلا أن بعض المختصين، مثل المؤرخ الاقتصادي الراحل شارل عيساوي، قد يختلفون مع د. صليبا في توقيت النهضة العلمية الأوروبية، على الأقل جزئيا، وإرجاع تقدمها في بعض المجالات إلى ما قبل القرن السادس عشر فهو يركز في كتابه أكثر ما يركز على علوم الفلك ولابد من دراسات مماثلة في العلوم التي تقع في مجالات أخرى. وهذا موضوع يحتاج إلى بحث طويل خاص. إضافة، نرجو أن يبادر المؤلف إلى كتابة فصل جديد في طبعة الكتاب الثانية حول العلاقة بين إنتاج الرأسمال وإنتاج العلم في بلد كاليابان لحق علميا بالغرب في وقت متأخر وبصورة جعلته موضع إعجاب كل العوالم غير الغربية.





(التسامح) مجلة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في سلطنة عُمان وتهدف إلى تحقيق الغايات التالية :

1 - ترسيخ الإسلام الذي يقوم على التسامح وحق الاختلاف وتعددية وجهات النظر .

2 - إعادة الاعتبار للاجتهاد بوصفه مسألة حيوية في الفكر الإسلامي من أجل تجديد ذاته في مواجهة العصر ومتغيراته .

3 - العمل على إصلاح مواطن الخلل في الفكر الإسلامي وفتح المجال لتصورات إسلامية تصدر عن وحدانية لا تشوبها شائبة ، وتسعى لتجسيد رؤى مستنيرة ، بعيداً عن التعصب .

قواعد النشر

- تنشر (التسامح) الدراسات والمقالات الفكرية التي تتسم بالعمق والموضوعية، وتضيف جديدا للمعرفة .
- يشترط في البحث أن لا يزيد حجمه على عشرة آلاف كلمة ، وأن لا يكون منشورا من قبل .
- البحوث المكتوبة باللغة الإنجليزية خاصة بالتسامح ولم تنشر من قبل .
- يخضع ترتيب مواد المجلة عند النشر لاعتبارات فنية محضة ، لا علاقة لها بقيمة الدراسة أو بمكانة صاحبها .
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد إلى صاحبها ، نشرت أم لم تنشر، والمجلة ليست ملزمة بإيضاح أسباب النشر .
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية وفق النظام المعمول به في المجلة.
- ما تنشره (التسامح) من بحوث يعبر عن وجهة نظر أصحابها ، ولا يمثل وجهة نظر (التسامح) أو الجهة التي تصدر عنها ، بالضرورة .
- ترسل البحوث إلى عنوان المجلة مطبوعة على قرص أو إلى بريد المجلة الإلكتروني . متضمناً التعريف بالمرسل وعنوانه .